

Geschichte der Philosophie

vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts

von

A. Messer



Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

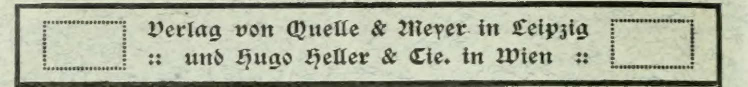
Wissenschaft und Bildung

Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens
Herausgegeben von Privatdozent Dr. Paul Herre

Im Umfange von 130—180 Seiten
Geh 1 M. Originalleinenbd. 1.25 M.

Die Sammlung bringt aus der Feder unserer berufensten Gelehrten in anregender Darstellung und systematischer Vollständigkeit die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung aus allen Wissensgebieten. ▫ ▫
Sie will den Leser schnell und mühelos, ohne Fachkenntnisse vorauszusetzen, in das Verständnis aktueller wissenschaftlicher Fragen einführen, ihn in ständiger Fühlung mit den Fortschritten der Wissenschaft halten und ihm so ermöglichen, seinen Bildungskreis zu erweitern, vorhandene Kenntnisse zu vertiefen, sowie neue Anregungen für die berufliche Tätigkeit zu gewinnen. Die Sammlung „Wissenschaft und Bildung" will nicht nur dem Laien eine belehrende und unterhaltende Lektüre, dem Fachmann eine bequeme Zusammenfassung, sondern auch dem Gelehrten ein geeignetes Orientierungsmittel sein, der gern zu einer gemeinverständlichen Darstellung greift, um sich in Kürze über ein seiner Forschung ferner liegendes Gebiet zu unterrichten. ▫ Ein planmäßiger Ausbau der Sammlung wird durch den Herausgeber gewährleistet. ▫ Abbildungen werden den in sich abgeschlossenen und einzeln käuflichen Bändchen nach Bedarf in sorgfältiger Auswahl beigegeben.

Über die bisher erschienenen Bändchen vergleiche den Anhang



Das Wissen für Alle

Volkstümliche Hochschulvorträge u. gemeinverständliche Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens

herausgegeben von der

Vereinigung österr. Hochschuldozenten

unter Mitwirkung von

Exzellenz Behring (Marburg), G. v. Below (Freiburg i. B.), M. Gruber (München), H. Herkner (Berlin), Fr. Jodl (Wien), K. Lamprecht (Leipzig), E. Mach (Wien), A. Penck (Berlin), W. Sombart (Berlin), Th. Ziegler (Straßburg) u. a.

Redigiert von

Univ.-Dozent **Dr. St. Hock** und Univ.-Professor **Dr. A. Lampa**

Vierteljährlich 6 Hefte und ein gebundener Band Mark 2.50

„Das Wissen für Alle" nimmt unter den vielen populär-wissenschaftlichen Zeitschriften durch seine Eigenart eine besondere und bevorzugte Stellung ein.

Eng verbunden mit den Bestrebungen der University Extension sucht die Zeitschrift den Hörern der volkstümlichen Hochschulkurse durch Wiedergabe von Vorträgen und Kursen größere Vertiefung in das Gehörte zu vermitteln, jenen aber, die durch die Umstände von der unmittelbaren Teilnahme an den volkstümlichen Hochschulkursen ausgeschlossen sind, die Möglichkeit der geistigen Teilnahme an ihnen zu gewähren.

So sieht „Das Wissen für Alle" seine Aufgabe nicht darin, den Sensationen des Tages zu dienen, sondern vor allem darin, positives Wissen in geschlossenen Lehrkursen zu vermitteln. Außerdem bringt „Das Wissen für Alle" in jedem Hefte gemeinverständliche Darstellungen aus allen Wissensgebieten, die, sowie die Lehrkurse, aus der Feder von Fachmännern stammen, die auf ihrem Gebiete selbst als Forscher tätig sind.

In kürzeren Notizen werden wichtige, neue Entdeckungen mitgeteilt, und beachtenswerte Neuerscheinungen besprochen, um so die Leser über die Gegenwartsarbeit der Wissenschaft zu orientieren.

Wer teilnehmen will an der Arbeit der Wissenschaft, wer Zugang sucht zu den Schätzen, die sie verwaltet, dem bietet sich im „Wissen für Alle" ein zuverlässiger Führer.

Wissenschaft und Bildung
Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens
Herausgegeben von Professor Dr. Paul Herre
108

Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts

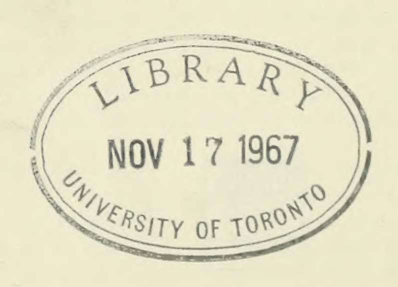
Von

Dr. August Messer

o. Professor an der Universität Gießen



1912
Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig



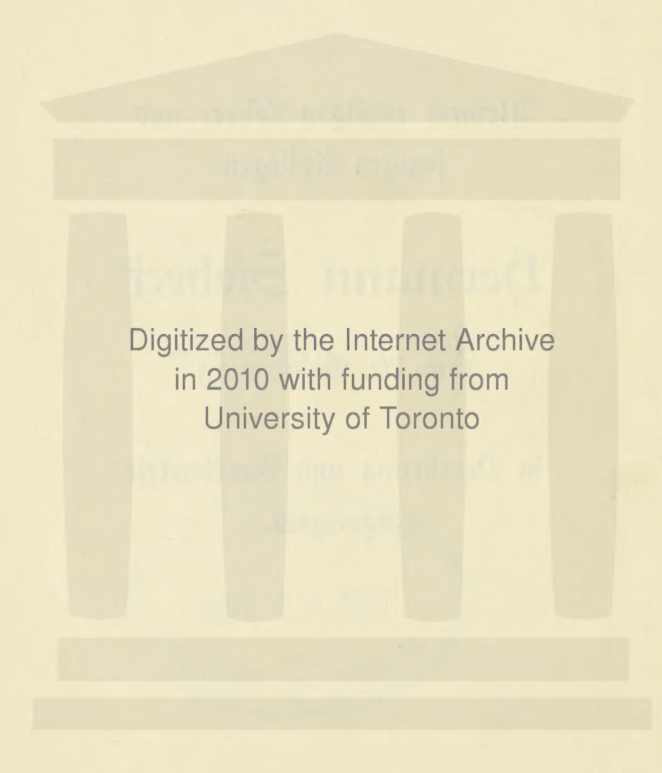
Druck von Rudolf Vierthaler, vorm. B. Angerstein, Wernigerode.

Meinem einstigen Lehrer und
jetzigen Kollegen

Hermann Siebeck

zum 70. Geburtstag

in Verehrung und Dankbarkeit
zugeeignet.



V

Inhalt.

I. Kapitel.

Die Philosophie der Renaissance.

II. Kapitel.

Die Begründung der modernen Naturwissenschaft.

III. Kapitel.

Die neuere englische Philosophie bis zur 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts.

IV. Kapitel.

Die Philosophie Descartes' und ihre Fortbildung.

V. Kapitel.

Locke und die englische Philosophie des 18. Jahrhunderts.

VI. Kapitel.

Leibniz und die Philosophie der Aufklärung.

VII. Kapitel.

Kants Erkenntnislehre.

VIII. Kapitel.

Kants Ethik und Religionsphilosophie.

IX. Kapitel.

Kants Teleologie und Aesthetik.

X. Kapitel.

Die nächsten Wirkungen des Kantischen Systems.

I. Kapitel.

Die Philosophie der Renaissance.

§ 1. Charakter der neueren Philosophie und Bedingungen ihrer Entwicklung.

Im Mittelalter hatte die Kirche das geistige Leben beherrscht, die kirchliche Lehre war auch maßgebend gewesen für das philosophische Denken. Wenn in der Gegenwart weite Kreise innerhalb der christlichen Kulturnationen unabhängig von kirchlicher Autorität ihre Welt- und Lebensanschauung gestalten, so ist diese geistige Befreiung hauptsächlich innerhalb der neueren Philosophie erkämpft worden.

Eng verknüpft mit diesem Abstreifen der Autorität ist ein zweiter charakteristischer Zug des neueren Philosophierens: es sucht enge Beziehung zu den übrigen Wissenschaften; insbesondere gewinnt die nunmehr sich entwickelnde mathematische Naturwissenschaft die größte Bedeutung für die Philosophie.

Damit aber hängt ein drittes Merkmal zusammen. Wie die Wissenschaft die uns umgebende Erfahrungswelt zum Gegenstand hat, so wendet sich auch die Philosophie von der Spekulation über Glaubensgeheimnisse und transzendente Fragen mehr dem Diesseits zu, ja allmählich tritt mehr und mehr die Untersuchung des menschlichen Geistes in den Mittelpunkt des Philosophierens.

Förderlich für die Entwicklung der neueren Philosophie war in erster Linie jene im 14. Jahrhundert beginnende geistige Bewegung, die man als Humanismus oder Renaissance bezeichnet. Auch im mittelalterlichen Geistesleben hatte die antike Literatur und Kultur weitergewirkt, aber in christianisierter Gestalt, in einseitiger Auswahl und Deutung gemäß den herrschenden theologischen Interessen und Auffassungsweisen. Erst jetzt gewinnt man wieder Verständnis für das heidnische Altertum; man sieht in den antiken Menschen nicht mehr bloß die „blinden", unerlösten Heiden, sondern man lernt sie als Träger einer eigenartigen hohen Kultur schätzen, und man findet sich wieder hinein in den

rein diesseitig-naturalistischen, welt- und lebensfreudigen Geist dieser Kultur. Befördert wurde dies durch den Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens und der gesamten weltlichen Kultur, wie er im 14. und 15. Jahrhundert zunächst in Italien, aber allmählich auch im übrigen christlichen Abendland sich vollzog. Waren bis dahin im allgemeinen nur Kleriker Träger höherer Geistesbildung gewesen, so wurde diese jetzt auch in zunehmendem Maße Laien zugänglich, und das begünstigte die Verweltlichung des Inhalts dieser Bildung.

Hatten endlich im Mittelalter Korporationen das gesamte Leben autoritativ beherrscht, von der Hierarchie und dem Lehenssystem bis herab zu den Zünften und Bruderschaften der Handwerker, so regte sich jetzt, vor allem in den Kreisen der Humanisten, ein starker Zug zum Individualismus, ein mächtiges Bedürfnis nach freier, rein persönlicher Entwicklung und Lebensgestaltung. Allerdings hatte schon die mittelalterliche Mystik eine Vertiefung in ganz individuelle Seelenzustände gepflegt, aber jetzt löst sich dies Interesse für das eigne Ich, die Beschäftigung mit den eignen seelischen Erlebnissen von der religiös-theologischen Sphäre los. Imponierende Individualitäten treten hervor, wie Lionardo da Vinci († 1517), Michel Angelo († 1514) und der Gewaltmensch Cesare Borgia († 1507).

Noch nachhaltigere Bedeutung für die neuere Philosophie als der Humanismus hat die moderne Naturwissenschaft gewonnen. Da uns diese in ihrer Beziehung zur Philosophie noch öfter beschäftigen wird, so mag es hier genügen, auf die Erneuerung der Lehre von der Drehung der Erde um die Sonne durch Kopernikus, die Entdeckung der Gesetze der Planetenbewegung durch Kepler (1571—1630) und die Begründung der modernen Physik durch Galilei (1564—1641) hinzuweisen.

Die Autorität des Aristoteles auf dem Gebiet der Naturlehre ist damit zerstört; nicht mehr durch das Studium antiker Schriften, sondern durch eigenes Forschen und Experimentieren sucht man die Natur kennen zu lernen, und in ihre Gesetzmäßigkeit findet sich auch der Mensch verflochten.

Zugleich erweitern die Entdeckungsreisen die Kenntnis des Erdballs, und steigern das Interesse am Irdischen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichtert die Ausbreitung der neuen Ideen und erweist sich als wertvoll, um die Gemeinsamkeit der geistigen Arbeit und die Stetigkeit ihrer Entwicklung gewaltig zu fördern.

Die Reformation hat zwar die geistige Herrschaft der katholischen Kirche und damit der scholastischen Philosophie auf weiten Gebieten beseitigt, aber es wäre ein Irrtum, anzunehmen, sie hätte unmittelbar moderne Geistesfreiheit gebracht. Die gewaltige religiöse Bewegung, aus der sie hervorging, stand vielmehr in tiefem Gegensatz zu dem weltfreudigen und rationalistischen Sinn des Humanismus. Auch in den protestantischen Gebieten beherrschten noch auf lange hinaus kirchliche Autoritäten das religiöse und überhaupt das geistige Leben; und auch auf den protestantischen Hochschulen übte Aristoteles weiter seine Herrschaft aus; denn Melanchthon, dessen Lehrbücher dem philosophischen Unterricht meist zugrunde gelegt wurden, hatte sich völlig an Aristoteles angeschlossen. Erst im 18. Jahrhundert hat die Aufklärung die „Freiheit des Philosophierens" gebracht.

§ 2. Die Renaissancephilosophie in Italien.

1. **Neuplatoniker.** In Italien macht sich der Humanismus am frühesten (schon um 1400) und am stärksten geltend. Hier hatte er ja auch eine nationale Grundlage: er war ein Zurückgreifen auf die große Vergangenheit des eigenen Landes. Die staatliche Zersplitterung begünstigte die Entwicklung kräftiger Individualitäten. Das Aufblühen von Gewerbe und Handel (besonders nach dem Orient) bot die materielle Grundlage für eine höhere Kultur, und die einzelnen Staaten wetteiferten darin sie zu pflegen; zahlreiche städtische Universitäten verbreiteten Wissen und Bildung. Lebhafte Beziehungen bestanden endlich zum byzantinischen Reich und seiner Kultur; ihnen verdankten die italienischen Humanisten die Bekanntschaft mit der griechischen Literatur.

Für ihre philosophischen Ansichten wurde vor allem das erneute Studium der platonischen Schriften bedeutsam. Aus dem Kampf, den die Humanisten gegen die Scholastik führten, begreift man, daß sie sich zu Aristoteles, dem maßgebenden Philosophen der Scholastiker, im Gegensatz fühlten und ihrerseits Plato auf den Schild erhoben. Befriedigte dieser doch auch in ganz anderem Maße das bei ihnen vorwiegende ästhetisch-literarische Interesse. Der Mittelpunkt dieser Erneuerung des Platonismus war die 1438 am Hofe Cosimos von Medici zu Florenz gestiftete sog. Platonische Akademie, eine Vereinigung be-

geisterter Plato-Verehrer.[1]) Freilich neigten sie meist dem Neuplatonismus zu und faßten in seinem Geiste die Schriften Platos auf.

2. **Neuaristoteliker.** Aber auch unter den Anhängern des Aristoteles erwies sich der Humanismus wirksam; das neu errungene Verständnis der antiken Kultur führte zu einer tieferen Erfassung seiner Gedanken. Im Gegensatz zu den arabischen und scholastischen Kommentaren (den sog. Averroisten; vgl. Bd. I, S. 109) griff man auf den antiken Interpreten Alexander Aphrodisias (um 200 n. Chr. in Athen lebend) zurück (Alexandristen). Nahmen die ersteren an, daß der „vernünftige Teil" der Seele nach dem Tode zur Weltseele zurückkehre und insofern unsterblich sei, so lehrten die Alexandristen, die Seele als Lebensprinzip des Leibes entstehe und vergehe mit diesem. Pietro Pomponazzi († 1524), das geistige Haupt der Alexandristen, ersetzt den Glauben an die Unsterblichkeit des Individuums durch die Idee der unbegrenzten Fortentwicklung der Menschheit. Eine jenseitige Vergeltung sei nicht erforderlich, um dem Sittengesetz Verpflichtungskraft zu verleihen; denn dieses sei nicht als ein fremdes, von außen an uns herantretendes Gebot, sondern als eine Forderung unseres eignen Wesens anzusehen.

Der Gedanke der „Autonomie" (d. i. der sittlichen Selbstgesetzgebung), der zumal seit Kant die Grundlage der modernen Ethik bildet, ist bei ihm schon klar ausgesprochen. Freilich meint er auch, die kirchliche Lehre von der Unsterblichkeit sei gut, um die Masse im Zaum zu halten. Für den Theologen könne etwas „wahr" sein, was für den Philosophen nicht wahr sei.

3. **Giordano Bruno.** Besonders eifrige Pflege fand die Naturphilosophie. Auf diesem Gebiet liegt auch die Hauptleistung des durch seinen Märtyrertod bekannten Giordano Bruno[2]) (1548—1600). Er ist freilich ebenso sehr Dichter wie Philosoph; oft mystisch und phantastisch und vielfach schwankend in seinen

---

[1]) Die bedeutendsten sind der Byzantiner Gemisthos Plethon († 1450), der Kardinal Bessarion († 1472), Marsilius Ficinus († 1499; vgl. unten S. 45 A. 61), Fürst Pico von Mirandola († 1494).

[2]) Schon früh war er in den Dominikanerorden eingetreten, er hatte ihn aber verlassen, da er der Ketzerei beschuldigt wurde, und hatte dann ein unstetes Leben geführt, das ihn auch nach Frankreich, England und Deutschland, zuletzt wieder nach Italien führte. Dort wurde er 1592 von der Inquisition eingekerkert und 1600 zu Rom verbrannt, da er keinen Widerruf leistete.

Lehren, dabei aber gelegentlich viel spätere Einsichten in genialer Intuition vorausnehmend; so: daß die Fixsterne selbst Sonnen mit Planeten seien; daß stoffliche Gleichartigkeit zwischen den himmlischen und irdischen Körpern bestehe (was erst 1860 mit Hilfe der Spektralanalyse wissenschaftlich bewiesen werden konnte).

Ähnlich wie Cusanus denkt er Gott als die unendliche Einheit, die alles Seiende umfaßt und alle Gegensätze umschließt; Gott zu erkennen vermögen wir nicht, weil alles Erkennen endlicher Natur ist und sich in Gegensätzen bewegt. Gott ist Form und Stoff, unendlich und endlich, ja er ist zugleich auch die Welt; denn diese ist die Entfaltung und Selbstdarstellung des göttlichen Wesens.[3]) Er ist in jedem Ding gegenwärtig und stellt sich in jedem Ding in eigenartiger Weise dar (es gibt darum keine zwei vollständig gleiche Dinge), aber es gibt keinen von der Welt verschiedenen Gott, der ihr Schöpfer oder „erster Beweger" wäre; vielmehr ist die Welt selbst ewig, unendlich und beseelt.

Von Aristoteles übernimmt er die Begriffe Form und Stoff als Grundbegriffe zur Erfassung der Wirklichkeit. Da der Stoff als das passive Substrat, die Form als das gestaltende aktive Prinzip gedacht wurde, so ist verständlich, daß sich bei Bruno der Kraftbegriff an die Stelle des Formbegriffs schiebt. Zugleich faßt er die Form (bezw. Kraft) nicht als etwas dem Stoff an sich Fremdes, sondern als eine dem Stoff innewohnende Tendenz, die zu neuen und neuen Bildungen aufstrebt. Auch ist der Seelenbegriff bei ihm vom Kraftbegriff noch nicht geschieden. Alle Wirkungen zwischen den Einzeldingen glaubt er nur durch ein, das All durchwaltendes, seelisches Prinzip erklären zu können. So faßt er in anthropomorphistischer Weise Streben und Gegenstreben, Sympathie und Antipathie, als die Grundkräfte auf. Auch die Lehre von der Beseelung der Himmelskörper hält er fest. Er meint dabei, sie seien bewohnt und zwar z. T. von vollkommeneren Geschöpfen als die Menschen. Die Welt als Ganzes ist ihm das höchste und verehrungswürdigste Lebewesen. Beseelt sind aber auch noch ihre kleinsten Teile, die „Monaden".

Mit der ganzen Glut seiner dichterischen Phantasie umfaßt er die Kopernikanische Lehre; begeistert schwelgt er in der durch sie eröffneten Unermeßlichkeit des Universums. Man wird überhaupt

---

[3]) Dieser, auch bei Cusanus auftretende Gedanke ist bei Bruno zu völligem Pantheismus, d. h. zur Identifizierung von Gott und Welt, weitergebildet.

die Bedeutung dieser Lehre für die Erschütterung des mittelalterlichen Glaubens sehr hoch veranschlagen müssen. Nach diesem stand die Erde und das Geschick des Menschengeschlechts gewissermaßen im Mittelpunkt des Weltgeschehens und des göttlichen Wirkens, und dieser Auffassung entsprach die den Sinnen sich darbietende Erscheinung von Himmel und Erde. Jetzt wurde dieser Sinnenschein als trügerisch erkannt und die Erde zum kleinen Begleiter einer von den zahllosen Sonnen degradiert.

Aber nicht niederdrückend auf das Selbstbewußtsein wirkt bei Bruno diese neue Weltansicht. Er, der das Streben nach Wahrheit als höchsten Wert schätzt, sieht und preist in der Unendlichkeit der Welt vor allem ihren unerschöpflichen Reichtum an Erkenntnisaufgaben. Auch ist für seine heroisch vorwärtsdringende Natur der Weg zum Ziele wertvoller als das Ziel selbst. — Die Nachwirkungen Brunos erstrecken sich weit. Er hat auf Spinoza und Leibniz eingewirkt. Mit jenem teilt er die pantheistische Einheitslehre, mit diesem den Begriff der Monade. Die romantischen Philosophen (wie z. B. Schelling) haben ihn hochgeschätzt. In neuerer Zeit hat man ihn besonders als Märtyrer der Denkfreiheit gefeiert.

4. **Campanella.** Während Bruno mehr ein anregender Geist ist, darf Thomas Campanella (1568—1639)[4]) mehr als systematischer Denker bezeichnet werden. Freilich ist es ihm nicht gelungen, widerstreitende Gedanken zu innerer Übereinstimmung zu bringen.

In seiner Erkenntnislehre ist die eine Tendenz sensualistisch. Das Erkennen wird dabei gefaßt als ein Affiziertwerden von seiten der äußeren Dinge, wobei nicht zu scheiden ist, was von diesen und was vom erkennenden Subjekt herrührt. „Jeder besitzt eine eigne Philosophie, je nachdem er von den Dingen sinnlich bestimmt wird."

Dagegen wird die Selbsterkenntnis nicht als ein passives, subjektiv-getrübtes Aufnehmen gefaßt, hier ist Akt und Gegenstand des Erkennens identisch. Hier findet Campanella auch (ähnlich wie Augustin und Descartes) die Grundlage aller Gewißheit. „Wir vermögen zwar zu denken, daß es keine Dinge gibt, nicht

[4]) Davon hat er fast 30 Jahre im Kerker, auch dem der römischen Inquisition, zugebracht. Er war ein treuer Christ, aber allerdings Gegner der Scholastik und Anhänger des Kopernikanischen Systems und darum der Ketzerei verdächtig.

aber, daß wir selbst nicht existieren, denn wie vermöchten wir zu denken ohne zu sein?"

Von der Selbsterkenntnis glaubt auch Campanella (wie früher Anselm und später Descartes) unmittelbar zur Gotteserkenntnis vordringen zu können. Daß Gott existiert, folgt aus dem Gottesgedanken, den wir besitzen; denn der ist so groß, daß wir ihn nicht aus uns haben können. Jedes Einzelwesen hat nun in verschiedenem Maße teil an den drei Grundbestimmungen des göttlichen Wesens: Weisheit (d. i. Erkennen), Liebe (d. i. Streben) und Macht (d. i. Kraft). Das Erkennen des Geschöpfs ist eine Verschmelzung mit der göttlichen Vernunft, ein „Schauen der Dinge in Gott", sofern wir an den schöpferischen Urbildern (Ideen) der Dinge im göttlichen Geiste teilnehmen. Von hier aus erscheinen die äußeren Dinge nur als Gelegenheiten zur Erkenntnisbetätigung, nicht mehr als die eigentlichen Ursachen eines uns eingeflößten Wissens (wie in seinen sensualistischen Gedankengängen).

In der Moralphilosophie erklärt Campanella die Selbstbehauptung als das oberste Ziel unseres Handelns. Das gilt auch für die Gemeinschaft. Den idealen Zustand der menschlichen Gemeinschaft erblickt er in einer theokratischen, über die ganze Erde sich erstreckenden Herrschaft, mit dem Papste an der Spitze,[5]) wobei der König von Spanien die Aufgabe haben sollte, die noch nicht christlichen Völker der Kirche zu unterwerfen, und der „allerchristlichste" König von Frankreich, die Ketzer in Europa zu unterdrücken.

In unausgleichbarem Gegensatz zu diesem Gedanken einer theokratischen Universalmonarchie steht freilich das Gemeinschaftsideal, das er in seinem „Sonnenstaat" entworfen hat, und das vielfach sozialistische Züge trägt.[6]) Nicht Adlige und Priester sollen darin herrschen, sondern diejenigen, welche die beste theoretische (besonders naturwissenschaftliche) und praktische Ausbildung genossen haben. Aber auch die Handwerker werden in gleichem Maße geachtet; Hochmut gilt als ärgstes Laster. Jedem wird die

---

[5]) Hierin denkt er ganz mittelalterlich-reaktionär. Eine besondere Streitschrift hat er darum auch gegen Nicolo Machiavelli (1469 bis 1527) gerichtet, der in seinem „Principe" („der Fürst") 1514 gerade die Idee des Nationalstaates vertreten und die internationale Kirche als Hemmnis für die Verwirklichung dieser Idee bekämpft hatte.

[6]) Verwandt ist es darin (abgesehen von Platos „Staat") mit der Schrift des Engländers Thomas Morus „Utopia" (d. h. Nirgendwo) 1518, die diesem ganzen Literaturzweig den Namen gegeben hat.

seinen Fähigkeiten am besten angemessene Betätigung angewiesen, und von dem gemeinsamen Ertrag der Arbeit bekommt jeder, was er braucht und verdient.[7]) Es gibt kein Privateigentum mehr, ebensowenig abgesonderte Wohnungen und Familienleben, da hierdurch der Egoismus großgezogen und die Vaterlandsliebe beeinträchtigt werde. Die Obrigkeit hat die Ehen nach physiologischen Rücksichten zu regulieren, damit gesunde, wohlbegabte Kinder aus ihnen hervorgehen.

§ 3. Die französische Renaissancephilosophie.

In scharfem Kontrast zu den beiden italienischen Renaissancephilosophen steht der Franzose Michel de Montaigne (1533—92).[8]) Bei jenen ein Zug ins Große und Gewaltige, ein leidenschaftliches Ringen mit Weltproblemen: bei ihm die Lebenskunst eines feinsinnigen, geistreichen Individuums; bei jenen der Versuch, ein neues Weltbild und eine neue Staats- und Gesellschaftsordnung zu entwerfen: bei Montaigne ein kluges Sich-Anpassen an das Bestehende, aber die Tendenz, das Individuum innerlich zu befreien von dem Druck der herrschenden Gewalten und ihm zu seinem persönlichen Lebensglück zu verhelfen.

Was die Religion betrifft, so sucht Montaigne die angeblichen Beweise für das Dasein und die zweckmäßige Weltregierung Gottes zu widerlegen. Die religiösen Dogmen selbst, als deren Grundlage somit lediglich die „Offenbarung" (nicht mehr die „Vernunft") erscheint, hat er nicht in den Bereich seiner skeptischen Kritik gezogen. Sie gehören für ihn zu dem konventionellen Bestand von Einrichtungen und Überlieferungen, denen der Einzelne — aber lediglich aus Klugheit — Rechnung tragen wird.

---

[7]) So bemerkt er einmal: „Es wohnen jetzt 70000 Menschen in der Stadt Neapel. Von ihnen arbeiten kaum 10 bis 15000, und diese reiben sich durch die übermäßige Arbeit auf, während die übrigen müßig gehen oder dem Geiz, der Wollust und Genußsucht oder der Stumpfheit verfallen. Im Sonnenstaat aber, wo alle an der Arbeit teilnehmen, braucht jeder kaum 4 Stunden des Tags zu arbeiten, die übrige Zeit kann er gebrauchen, um sich auf angenehme Weise Kenntnisse zu verschaffen oder zu fröhlicher Übung des Geistes und des Körpers."

[8]) Durch seine (in der Muttersprache geschriebenen) Essais, in denen er alles Mögliche im leichten Plauderton behandelt, ist er Begründer dieser Literaturgattung geworden.

Er behandelt aber die Frage, welches denn das Kennzeichen sei, um den echten Gehalt der Offenbarung von willkürlichen menschlichen Zutaten zu unterscheiden. Er findet es lediglich in der sittlichen Wirkung der Religion auf ihre Bekenner. „Alle übrigen Merkmale, Hoffnung und Vertrauen, Zeremonien und Buße, Wunderberichte und Märtyrer sind allen Religionen gemein: das besondere Zeugnis unserer Wahrheit müßte unsere Tugend sein, wie es zugleich das göttlichste und schwerste ist." Tatsächlich aber finde man: nicht der Glaube ist es, der den Menschen nach sich bildet, sondern umgekehrt nimmt er alle Formen an, die unsere persönlichen Wünsche und Leidenschaften ihm aufdrücken.

Wie er — von der Wahrheit der Religion absehend — lediglich ihren Wert (nach ihrem sittlichen Einfluß) abzuschätzen sucht, so hat ihn auch sonst das Wertproblem besonders beschäftigt. Er erkennt: es ist nur Schein, wenn der Wert als etwas Objektives, den Gegenständen selbst Innewohnendes gilt. „Wir nennen Wert an den Dingen nicht, was sie selbst mit sich führen, sondern was wir in sie hineinlegen." Als subjektiv durchschaut er auch jene, dem Christen selbstverständliche, Schätzung der Menschen als des wertvollsten Glieds der Schöpfung und als ihres eigentlichen Zwecks. „Wer hat den Menschen gelehrt, daß das ewige Licht der Leuchten, die über seinem Haupte kreisen, für seine Bequemlichkeit und zu seinem Dienste da ist? Gibt es etwas Lächerlicheres als daß dieses elende und ärmliche Geschöpf, das nicht einmal Herr seiner selbst ist, sich zum Herrn des Universums berufen glaubt, von dem es nicht einmal den winzigsten Teil zu erkennen, geschweige denn zu beherrschen vermag!" „Wenn die Weinstöcke in einem Dorfe gefrieren, so beweist mein Pfarrer daraus den Zorn Gottes über das menschliche Geschlecht. Wer ruft nicht beim Anblick unserer Bürgerkriege, die Weltmaschine gehe aus den Fugen und das jüngste Gericht fasse uns beim Schopf, ohne zu bedenken, daß schlimmere Dinge geschehen sind, und daß die übrigen Teile der Welt bei alledem munter weiter bestehen. . . . . Wer sich das große Bild unserer Mutter Natur in seiner ganzen Erhabenheit vergegenwärtigt, und nicht nur sich selbst, sondern auch ein ganzes Reich in ihm wie einen winzig feinen Punkt erblickt, der allein bemißt die Dinge nach ihrer wahren Größe."

In immer neuen Wendungen verficht er die biologische und geistige Wesensgleichheit zwischen Mensch und Tier. Und dieser theoretischen Ansicht entspricht eine neue Wertschätzung und ein

neues Einheitsgefühl, das für ihn alles Lebendige, Pflanzen, Tiere und Menschen verknüpft. Wie er sich so von der christlichen Wertschätzung des Menschen befreit, so teilt er auch nicht die Ansicht, daß die christliche Moral die einzig richtige und wertvolle sei. Er weist auf die großen Verschiedenheiten der moralischen und religiösen Überzeugungen hin und ruft aus: „Was ist das für eine sittliche Güte, die gestern in Ansehung und Geltung, es heute nicht mehr ist und die beim Überschreiten eines Flusses zum Verbrechen wird? Was ist das für eine Wahrheit, die durch diese Berge begrenzt wird und jenseits ihrer zur Lüge wird!"

Die jeweilige Konvention und die allgemeine Meinung muß so unsere Führerin sein. „Das Ansehen der Gesetze kommt nicht daher, daß sie gerecht, sondern, daß sie Gesetze sind; dies allein ist der mystische Grund ihrer Autorität; sie haben keinen andern."

Indem so sein skeptischer Zweifel alle autoritativen Normen ihres mystischen Ursprungs und ihres Anspruchs auf absolute Geltung entkleidet, rät doch seine Klugheit, sich dem geltenden Gesetz und Herkommen zu unterwerfen. Die innere Freiheit ist aber errungen und damit die Seelenruhe (Ataraxie), die ihm als höchster Wert gilt. Weshalb denn auch die großen Probleme für ihn ihre lastende Schwere verlieren, und das Dasein sich ihm in ein heiteres, witziges Spiel verwandelt.

§ 4. Die deutsche Renaissancephilosophie.

1. **Agrippa v. Nettesheim.** In Deutschland trägt die Renaissancephilosophie vorwiegend einen mystischen, phantastischen Charakter. Der scholastischen Philosophie und Wissenschaft ist man überdrüssig, und in ungestümem Erkenntnisdrang überläßt man sich dunklen Ahnungen und Schwärmereien. Goethes Faust gibt ein anschauliches Bild davon. Mit der Philosophie mischte sich damals Pythagoreische Zahlenspekulation, Astrologie, Alchymie, Magie und der Einfluß der jüdischen Kabbala.[9])

Ein Repräsentant dieser Richtung ist Agrippa von Nettesheim (1487—1535). Er schreibt „über die Eitelkeit

[9]) Dies hebräische Wort bedeutet „Überlieferung" und bezeichnete ursprünglich die neben den hl. Schriften der Juden hergehende Tradition. Jetzt versteht man darunter die mystische Religionsphilosophie der Juden, die sich zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert zu einem System ausgestaltete, das auch schriftliche Darstellung fand.

aller Wissenschaften" und ergibt sich der Magie (womit sein abenteuerliches Leben im Einklang steht). Wie Bruno vertritt er eine animistische Naturauffassung und glaubt an eine Weltseele, „die alles erfüllt und durchströmt, alles in sich zusammenhält und verknüpft." „Wie im menschlichen Körper die Bewegung des einen Glieds die des anderen hervorruft, und wie auf einer Laute bei Berührung einer Saite alle anderen mitschwingen, so wird jede Bewegung eines Teils der Welt in allen anderen verspürt." — Man kann hierin die Ahnung des universalen Kausalzusammenhangs erblicken, der alle Geschehnisse verknüpft.

Selbst in der Auffassung der Magie zeigt sich, wenigstens keimhaft, bei ihm ein neuer Sinn. An Stelle der Magie durch Symbole und Beschwörungsformeln tritt gelegentlich eine „natürliche" Magie, welche die Dinge nicht mehr durch die zauberische Kraft von geheimnisvollen Zeichen und Worten, sondern durch Beherrschung ihrer gesetzmäßigen Beschaffenheit zu meistern gedenkt. —

2. **Theophrastus Paracelsus.** Noch berühmter als Agrippa war der schweizerische Arzt, Alchymist und Philosoph Theophrastus Bombastus von Hohenheim (gräzisiert: Paracelsus) 1493—1541), der besonders aus den Neuplatonikern und der Kabbala schöpft. Grundlegend ist bei ihm die vergleichende Betrachtung von Mensch und Welt, von Mikro- und Makrokosmus. Er setzt dabei voraus, daß der Mensch alle Stoffe und Kräfte der Welt in sich enthält und daß darum seine Analyse zugleich eine Analyse der Welt sei. So überwindet auch er den scholastischen Gegensatz der irdischen und der himmlischen Welt. In beiden will er drei Grundbestandteile der Wirklichkeit finden: 1. den „elementarischen", aus dem der Leib besteht; 2. den „siderischen", aus dem die Gestirne, aber auch die Lebensgeister gebildet sind; endlich 3. den „dealischen", d. h. die vernünftige Seele, die von Gott stammt.

Im Leib (wie in allen Körpern) unterscheidet er wieder: Mercurius (Quecksilber, d. h. das Flüssige und Flüchtige), Sulfur (Schwefel, d. h. das Verbrennliche) und Sal (Salz, d. h. das Feste und Feuerbeständige). Diese Elemente sollen zugleich Gegenbilder der Dreieinigkeit sein, wobei ein tolles Spiel von Analogien herauskommt.

In jedem Lebewesen soll nun noch eine besondere Lebenskraft, der „Archëus", enthalten sein. Als Aufgabe der ärztlichen Kunst

gilt es ihm, den „Archëus" zu unterstützen im Kampf gegen die schädlichen Elementargeister (die „Gnomen" oder „Pygmaeen" in der Erde, die „Salamander" im Feuer, die „Undinen" im Wasser, die „Sylphen" in der Luft).

Trotz dieser phantastischen Lehren finden sich aber auch bei Paracelsus gewisse Ansätze zu wirklich wissenschaftlicher Naturerkenntnis. Er will auf Erfahrung (bei der Sinne und Verstand zusammenwirken) und auf das Experiment sich stützen; die Alchymie gestaltet er mehr und mehr zur Chemie um. Nicht mehr mit magischen Künsten will er phantastische Ziele verfolgen, sondern die natürlichen Ursachen der stofflichen Veränderungen sucht er zu entdecken, um dann die Naturkräfte zu wertvollen Wirkungen zu nutzen. „Also was aus der Natur wachst dem Menschen zu nutz, derselbige, der es dahin bringt, dahin es verordnet wird von der Natur, der ist ein Alchimist", so z. B. der Bäcker, wenn er Brot backt, der Winzer, wenn er Wein zieht.

Auch die Astrologie (gegen die schon Pico von Mirandola und Agrippa von Nettesheim kritische Einwände erhoben hatten) hat für ihn keine Geltung mehr. „Die Gestirne gewaltigen gar nichts in uns, sie inbilden nichts, sie eignen nichts, sie inclinieren nichts.: sie sind frey für sich selbst und wir frey für uns selbst."

Allerdings bedarf der Mensch, wie jedes organische Wesen, zu seiner Erhaltung und Entwicklung gewisser kosmischer Bedingungen, aber ihr Hauptgrund liegt in seiner eignen Beschaffenheit. „Ein Sam, der in ein Acker geworffen wird, der giebt sein Frucht von ihm selbst, dann er hat Ens Seminis [d. h. dies Wesen des Samens] in ihm: Aber so die Sonn nit were, so wüchs er nicht." So fliegen uns auch Krankheiten nicht sozusagen von außen an, sondern schädliche äußere Einflüsse wirken nur, wenn sie auf eine pathologische innere Beschaffenheit treffen. „Darumb umbsonst vom faullen Lufft geredt wird, und Thu die Stuben zu, nicht gang an den Nebel: Allein die Constellatio sey in dir, sonst wirdt dirs nichts schaden."

3. **Jacob Böhme.** Ihren tiefsinnigsten Vertreter hat die damalige deutsche Philosophie in dem Görlitzer Schuster [10]) J a c o b B ö h m e (1575—1624). Seine Probleme erwachsen ihm aus

[10]) Er war übrigens kein ganz ungelehrter Mann: er billigt das Kopernikanische System, er kennt die Schriften des Paracelsus und wohl auch die des Cusanus; als frommer Christ ist er in der Bibel und in den Schriften Luthers wohl bewandert. Lange hat dieser stille, ge-

seinem eignen Erleben und Grübeln, und er behandelt sie mit einer geistigen Freiheit, Kraft und Innigkeit, daß seine Schriften noch heute wertvoll sind.

Zwei religiöse Fragen sind es, die ihn vor allem beschäftigen. „Ganz melancholisch und hoch betrübt" wurde er, als er bedachte, einen wie geringen Platz der Mensch in der Welt einnehme, und wie die Natur ihren Gang gehe, ohne auf den Menschen zu achten.

Auch bei Montaigne ist uns dieser Gedanke begegnet, aber während er für diesen Skeptiker lediglich Anlaß wird, das Selbstbewußtsein des Menschen zu verhöhnen, wird er für Böhme der Ausgangspunkt tiefsinniger religiöser Betrachtungen. Gottes Kraft und Wesen ist es, das in allem waltet, in den Himmelskörpern wie in uns selbst. Gott ist nicht von der Natur abgesondert, sondern er verhält sich zu ihr wie die Seele zum Leib. Der „Himmel" ist nicht droben im Blauen, er ist in deinem eignen Innern, wo das göttliche Leben sich in dir rührt. Gott ist nicht fern; du lebst in Gott und Gott in dir; und bist du rein und heilig, so bist du Gott, Feuer, Luft, Wasser, Erde — alles ist Gott. Wenn du die Sterne und die Erde und die Tiefen ansiehst, so siehst du Gott, und in demselben Gott lebst und bist du. In den Himmelskörpern, in den Elementen und Vorgängen der Natur ist Gott freilich verborgen, aber im Geiste des Menschen wird er offenbar. Man versteht nichts von Gott, solange die Seele von ihm getrennt wird, als wäre sie ein besonderes Wesen.

Ein mystischer Pantheismus tröstet ihn also über die Kleinheit und Verlassenheit des Menschen in der Natur. Aber ein neues schweres Problem erhebt sich aus seiner pantheistischen Grundanschauung: Wenn alles Gott ist, woher dann das Böse?

Er sucht es zu lösen durch den (schon bei Cusanus begegnenden) Gedanken, daß Gott die Einheit der Gegensätze (coincidentia oppositorum) sei. Wie sich das Licht nur auf dunklem Grunde abhebt, so kann sich Gottes Güte nur an ihrem Gegenteil, dem Bösen, zeigen. Kein Ding vermag ohne „Widerwärtigkeit", d. h. ohne seinen Gegensatz, sich zu offenbaren. So redet er in seiner mythologischen Sprache von „Gottes Zorn und dem Fundament der Hölle", um dies Widergöttliche in Gott zu bezeichnen; auch schildert er die zeitlos in Gottes Wesen ruhenden Gegensätze

---

mütstiefe, schwärmerische Mensch mit religiösen Zweifeln gerungen; als 25jähriger aber erlebte er eine innere Erleuchtung, ihm war als „wäre er mitten im Tode dem Leben geboren".

als ein zeitliches Hervorgehen („um des Lesers Unverstand willen auf corporliche Weise"): Gott ist der Urgrund aller Wesen, die ewige Stille, niemand offenbar, nicht einmal sich selbst. Aber in diesem göttlichen Nichts erwacht der Hunger nach dem „Ichts" (Etwas). Dieser erste, uranfängliche Wille (Gott, der Vater) erzeugt in ewiger Selbstgebärung einen „faßlichen" Willen (den „Sohn") durch den hl. Geist. Der Sohn ist das Auge, mit dem sich der Vater anschaut, das Hervorgehen des Sohnes aus dem Urgrund ist der hl. Geist. In dem Gegensatz des „offenbaren" Gottes zum dunklen Urgrund ist jener die Dreieinigkeit (deren Personen sich verhalten wie Wesen, Kraft und Tätigkeit), dieser ist die Begierde oder die „Natur in Gott". Aus Gott gehen weiter sieben ewige Qualitäten hervor: das „Herbe", wovon Härte und Hitze stammt, das „Süße", das im Wasser sich zeigt; die bittere Qualität oder „Angstqual", das Prinzip der Empfindlichkeit; der Schreck oder Blitz (ein Wendepunkt, wo aus der Finsternis das Licht, aus dem Zorne Gottes seine Liebe hervorgeht), das Licht oder warme Lebensfeuer, das belebt; der Schall und der Ton (die Prinzipien der inneren Beseelung und des Verständnisses), die Leiblichkeit.

Das Böse ist nur der Möglichkeit nach in dem göttlichen Urprinzip enthalten, erst der Mensch verwirklicht es vermöge seines freien Willens. Wir können je nach unserem freien Entschluß Engel oder Teufel aus uns machen. Die Lehre von der Pädestination bekämpft er entschieden. Wenn auch Paulus oder Petrus das geschrieben hätte, so würde er es doch nicht glauben. Gott wolle nicht das Böse, habe es auch nicht vorausgewußt. Jeder kann sich durch den „Zorn" zur „Liebe" Gottes durcharbeiten. Juden, Türken, Heiden, die nichts von Christus wissen, können doch den Christen gleich kommen. „Wer Liebe in seinem Herzen hat und führet ein barmherziges und sanftmütiges Leben und streitet wider die Bosheit und dringet durch den Zorn Gottes ins Licht, der lebet mit Gott und ist ein Geist mit Gott; denn Gott bedarf keines anderen Dienstes." Himmel und Hölle sind nichts Jenseitiges, sondern sie werden im Diesseits erlebt.

Man versteht, warum Böhme von der Kanzel herab angefeindet wurde.

4. **Hugo Grotius.** Vielfach behandelt wurde auch in der Renaissancephilosophie die schon von den Stoikern und der scholastischen Philosophie begründete Lehre vom sogenannten Naturrecht, d. h. eine Philosophie des Rechtes, wie es sein sollte, im Unter-

schied von dem geltenden positiven Recht. Es mag hier genügen, den Niederländer Hugo Grotius (1583—1645) zu erwähnen. Das Naturrecht ist nach ihm durch die Vernunft zu erfassen. Es ist also zu scheiden von dem „göttlichen" Recht, das wir nur durch Offenbarung kennen. Auch das Naturrecht hat zwar, wie die menschliche Natur selbst, seinen Grund in Gott, aber es kann durch ihn nicht abgeändert werden; es wäre gültig, wenn es auch keinen Gott gäbe.[11]) Es entspringt nämlich aus dem Grundtrieb der Menschen, dem natürlichen Geselligkeitstrieb, der sie zum Gemeinschaftsleben treibt. Was nach dem Urteil unserer Vernunft durch diese natürliche Bestimmung gefordert ist, das ist eben Inhalt des Naturrechts. Dazu gehört in erster Linie, daß Verträge und Versprechungen (wodurch ja innere und äußere Gemeinschaft unter den Menschen begründet wird) gehalten werden. So beruht auch der Staat auf einem (stillschweigenden) Vertrag der Einzelnen, deren Rechte er jederzeit respektieren muß, weil er — nach Grotius' allzu individualistischer Auffassung — lediglich den Interessen der Einzelnen zu dienen hat.

Während im „Naturzustand" jeder das Recht hat, erlittenes Unrecht zu rächen, tritt im staatlichen Zustand an die Stelle der Rache die von der Staatsgewalt verhängte Strafe. Ihr Zweck soll sein, von dem Unrecht abzuschrecken und zu bessern; gerecht zu vergelten vermag nur Gott.

Auch das Völkerrecht hat Grotius behandelt. Nicht zu Eroberungszwecken, sondern nur, wenn offenbar natürliches oder göttliches Recht verletzt sei, sieht er einen Krieg als erlaubt an. Humane Grundsätze müssen auch für die Kriegführung gelten. In seiner Schrift „mare liberum" (d. i. „Freies Meer") hat er die Handelsfreiheit verteidigt.

II. Kapitel.

Die Begründung der modernen Naturwissenschaft.

Besonders bedeutsam für die Überwindung der Scholastik und für die Entwicklung der neueren Philosophie war die Begründung der neueren Naturwissenschaft durch Kepler und Galilei, die nicht

[11]) Daraus folgt, daß das Recht von der Religion unabhängig gilt; ebenso wie (z. B. nach Montaigne) die Sittlichkeit.

nur als Naturforscher, sondern auch als Philosophen Großes geleistet haben.

§ 5. Kepler.

Johann Kepler (1571—1630)[12]) ging bei seinen astronomischen Forschungen von der religiös-ästhetischen Voraussetzung aus, daß sich der göttliche Geist in den harmonischen Größenverhältnissen der Welt offenbare, wobei er an Pythagoreische Vorstellungen (vgl. Bd. I, S. 6 ff.) anknüpft. Aber indem er sich bemüht, durch genaue Beobachtungen diese allgemeine Voraussetzung im einzelnen nachzuweisen, gelangt er in 14jähriger unverdrossener Arbeit zur Aufstellung seiner drei Gesetze der Planetenbewegung,[13]) durch die erst Kopernikus' Entdeckung mathematisch genau gefaßt werden konnte. Dabei überwand er auch das von den früheren Astronomen und anfangs von ihm selbst gehegte Vorurteil, daß die Himmelskörper sich in Kreisen (als der vollkommensten Figur!) bewegen müßten.

Auch von der seitherigen anthropomorphistischen (oder animistischen) Auffassung der Natur machte er sich los. „Früher glaubte ich," so schreibt er in seinem Hauptwerk, „daß die Kraft, die die Planeten bewegt, wirklich eine Seele sei. Als ich aber erwog, daß diese bewegende Kraft bei größerer Entfernung abnimmt, schloß ich, daß sie eine körperliche sein müsse." So wurde der anthropomorphistische Begriff der Gestirnseelen ersetzt durch den Begriff gesetzmäßig wirkender physikalischer Kräfte.

Auch die Erklärung von Naturvorgängen aus vorausgesetzten göttlichen Zwecken wird verworfen; als wissenschaftliche Erklärung gilt nur die Ableitung aus bewirkenden Ursachen. Dabei sind die quantitativen Verhältnisse genau festzustellen. „Wo Materie ist, da ist Geometrie." „Nichts als Quantitäten oder durch Quantitäten vermag der Mensch vollkommen zu erkennen." Mit vollem Bewußtsein sucht er die qualitative Weltbetrachtung des Aristoteles

---

[12]) Er hatte schwere Kämpfe mit der protestantischen und katholischen Orthodoxie zu bestehen. Sein Hauptwerk ist „Neue Astronomie oder Physik des Himmels in Kommentaren über die Bewegungen des Mars 1609".

[13]) 1. Die Planetenbahnen sind Ellipsen, in deren einem Brennpunkt die Sonne steht. 2. Der Leitstrahl eines Planeten durchstreicht in gleichen Zeiten gleiche Flächenräume. 3. Die Quadrate der Umlaufszeiten zweier Planeten verhalten sich wie die dritten Potenzen ihrer (mittleren) Entfernungen von der Sonne.

durch die quantitative zu ersetzen.[14]) Während in der aristotelisch-scholastischen Philosophie die Welt gefaßt wurde als ein Reich lebendiger Wesenheiten (Entelechien, substantieller Formen, vgl. Bd. I, S. 64) von qualitativer Verschiedenheit, nach Zwecken tätig, verzichtet Kepler und mit ihm die neuere Naturwissenschaft, in phantastischen animistischen Spekulationen zu ergrübeln, „was die Welt im Innersten zusammenhält" (wonach auch noch die Naturphilosophen der Renaissance streben); Kepler begnügt sich in weiser Selbstbeschränkung damit, die Gesetze der Erscheinungen mathematisch zu fassen.

§ 6. **Galilei.**

Auf dem Boden derselben Grundanschauung steht auch der Italiener Galileo Galilei (1564—1642).[15]) Wichtig ist, daß er sie genauer durch erkenntnistheoretische Erwägungen gerechtfertigt hat. Die große Bedeutung der Sinneswahrnehmung erkennt er an; tausend dialektische Gründe seien hinfällig einer Beobachtung gegenüber. Aber die Sinneswahrnehmung allein bringt die Naturerkenntnis nicht zustande, die Mitarbeit und Kontrolle des Denkens ist dazu nötig; schon der sinnlichen Beobachtung muß durch vorangehende Fragen und Annahmen (also Denkoperationen) die Richtung gewiesen werden. Der Verstand dringt über den Sinnenschein hinaus zur Bestimmung der Realität, die in den Erscheinungen sich darstellt (wofür ja die — dem Sinnenschein so widerstreitende — Entdeckung des Kopernikus den besten Beweis geliefert hatte). Indem er so den Anteil der Sinne und des Verstandes an der Erkenntnis der äußeren Welt zutreffend abgrenzt, gelangt er auch wieder zu der (schon von den Atomisten gefundenen) Einsicht in die Subjektivität der sinnlichen

[14]) Zweifellos ist Untersuchung der quantitativen Verhältnisse (unter Abstraktion von den qualitativen Unterschieden) wertvoll, weil nur das Quantitative mathematisch erfaßt und damit exakt erkannt werden kann. Darum mag man auch versuchen, möglichst qualitative Unterschiede auf quantitative zurückzuführen; ob dies aber durchweg möglich ist, ist eine andere Frage.

[15]) Nur zögernd schloß er sich der Kopernikanischen Auffassung an; erst als er mit einem (von ihm selbst konstruierten) Fernrohr die Jupitertrabanten entdeckt hatte (1610), trat er für K.s Lehre ein, zumal da ihm weitere teleskopische Beobachtungen (Sonnenflecken, Phasen der Venus) sie bestätigten. Von der Inquisition deshalb eingekerkert, mußte er die Lehre (1633) abschwören. (1616 war Kopernikus Werk auf den Index gekommen, auf dem es bis 1835 blieb.)

Qualitäten. Farbe, Geruch, Geschmack usw. sind danach keine absoluten, den Dingen ohne Beziehung auf ein empfindendes Wesen zukommende Eigenschaften; solche sind nur Figur, Größe, Zahl, Bewegung und Ruhe.

Über die aristotelisch-scholastische Logik urteilt Galilei zutreffend, sie sei zwar geeignet, einen vorliegenden Gedankengang zu regulieren und zu korrigieren, aber sie sei kein Mittel zur Entdeckung neuer Wahrheiten. Dafür empfiehlt er eine Verbindung von analytischer und synthetischer Methode (Induktion und Deduktion). Die erstere zergliedert vorliegende konkrete Erfahrungen und gewinnt daraus bestimmte Annahmen über die obwaltende Gesetzmäßigkeit der Realität. Die Deduktion zieht aus diesen (zunächst hypothetisch angenommenen) Gesetzen die Folgerungen für andere Erscheinungen und stellt durch Beobachtungen fest, ob sie zutreffen.[16]) Nötigenfalls müssen die Annahmen abgeändert werden. Bei dem ganzen Verfahren ist zu beachten, daß die analytische Methode eine künstliche Vereinfachung der Verhältnisse schafft. So würden nur im absolut leeren Raum alle Körper mit derselben Geschwindigkeit fallen, nur dafür würde also das Fallgesetz genau gelten. Sollen die konkreten Erscheinungen den Gesetzen untergeordnet (und dadurch „erklärt") werden, so sind meist zahlreiche gesetzmäßig wirkende Faktoren zu beachten und zu kombinieren.

Nur durch quantitative Bestimmung aber ist es möglich festzustellen, inwiefern die Erscheinungen mit unseren Annahmen übereinstimmen. Deshalb ist es Galilei's Prinzip, alles Meßbare zu messen, und das, was sich nicht unmittelbar messen läßt, meßbar zu machen. „Das Buch der Natur ist in mathematischer Sprache geschrieben und die Schriftzüge sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne deren Hilfe es unmöglich ist, auch nur ein Wort zu verstehen."

Galilei weist die theologische und animistische Erklärung der Natur ab. Die Berufung auf Gott erklärt nichts, weil sie alles gleich gut erklärt. Die Wirkungen der Dinge aufeinander (z. B. die Anziehung der Magneten) durch „Sympathie" erklären, heißt ein Problem durch ein volltönendes Wort lösen wollen. So ist auch die „Schwerkraft" nur ein Name. Das was jenseits der quantita-

---

[16]) So bewies Galilei durch Versuche auf der schiefen Ebene, daß er mit Recht angenommen habe, die mit gleichmäßig anwachsender Geschwindigkeit durchlaufenen Bahnen verhielten sich wie die Quadrate der Zeiten.

tiven Bestimmbarkeit (wie sie z. B. das Fallgesetz ermöglicht) liegt, das sog. „Wesen" der Kraft, bleibt unerkennbar.[17]) Eingehend hat Galilei den Kausalbegriff erörtert. Auch hier ergibt sich die Anwendbarkeit der Mathematik, insofern bestimmten Veränderungen der Ursachen bestimmte Veränderungen der Wirkungen (und umgekehrt) entsprechen müssen.

Galilei schließt sich der atomistischen Hypothese an (die damals von dem Franzosen Petrus Gassendi (1592—1635) erneuert wurde). Er ist einer der Hauptbegründer der sog. „mechanischen" Naturauffassung. Er hat die Fundamentalgesetze der Mechanik (Bewegungslehre) festgestellt: das Gesetz der Trägheit, die Gesetze der gleichmäßig beschleunigten Bewegung, den Satz vom Parallelogramm der Kräfte (oder von der Zusammensetzung von Bewegungen) und damit die Bewegungsgesetze geworfener Körper, auch die des Pendels. Die gesamte Natur erscheint nunmehr als ein System von lediglich quantitativ bestimmbaren Atomen und Atomkomplexen, die sich nach bestimmten Gesetzen bewegen; alles Naturgeschehen wird aufzufassen gesucht als Bewegung (Ortsveränderung und damit Verschiebung, Trennung, Zusammensetzung, Schwingung von Körpern und deren Teilen und Teilchen). Aus den Lehrbüchern der Physik verschwinden allmählich die aristotelisch-scholastischen Naturbegriffe der zweckmäßig wirkenden „substantiellen Formen" (Entelechien), der „verborgenen Qualitäten" (qualitates occultae), der qualitativen Veränderungen.

Bei seinen Forschungen läßt sich Galilei von gewissen allgemeinen Voraussetzungen über die Natur leiten: 1. dem Prinzip der Einfachheit. So ist es z. B. das Einfachste, daß ein Körper in seinem Zustand (Ruhe oder Bewegung) verharrt, wenn keine Veränderung der Umstände eintritt. Auch das kopernikanische System empfiehlt sich schon durch seine Einfachheit gegenüber den ver-

---

[17]) Wie die bis dahin herrschende Naturbetrachtung mit ihrem Streben, das „Wesen", die „innere Natur" der Dinge zu ergreifen, zu leerem Wortwissen führte, zeigt sich in der Polemik gegen Galilei. Ein Jesuit (Scheiner) bestreitet, um die hergebrachte Ansicht von der Unveränderlichkeit des Himmels aufrecht zu erhalten, daß die Sonnenflecken in der Sonne selbst ihren Ursprung und Sitz haben könnten. Er begründet dies damit: Die Sonne sei ihrer Natur nach der leuchtendste Körper, sie sei daher unfähig, ihr Gegenteil, die Dunkelheit, aus sich zu erzeugen. — Indem aber die neuere Naturwissenschaft statt des „Inneren" der Dinge deren gesetzmäßige Beziehungen untersucht, tritt für sie statt des Substanz- der Relationsbegriff in den Mittelpunkt.

wickelten Annahmen, die zur Berechnung der Bewegungen der Himmelskörper bei dem Ptolemäischen System nötig waren. 2. Dem Prinzip der Zweckmäßigkeit: Alles Geschehen in der Natur geschieht um eines Zweckes willen, nichts vergeblich, umsonst. Diese teleologische Voraussetzung stimmt freilich nicht mit der rein kausalen und quantitativen Betrachtung der mechanischen Naturauffassung. Aber die letztere wird dadurch nicht beeinträchtigt, denn Galilei sieht in diesen beiden Voraussetzungen keine festgestellten Tatsachen, sondern eben nur leitende Annahmen („regulative Ideen" der Forschung im Sinne Kants); ferner ist er überzeugt, daß der durchgehende Kausalzusammenhang alles Geschehens von der „Zweckmäßigkeit der Natur" selbst gefordert sei. Endlich faßt er diese Zwecke nicht in eng anthropomorphistischer Weise; er identifiziert sie nicht mit dem, was den Menschen nützt, nimmt auch an, daß sie uns vielfach unbekannt sein können. Seine teleologische Annahme mischt sich also nicht störend in die Kausalerklärung der einzelnen konkreten Erscheinungen.

Ähnlich bedeutsam wie Galilei für die Physik (bezw. deren grundlegende Disziplin: die Mechanik) ist der (von Gassendi angeregte) Engländer Robert Boyle (1626—1691) für die Chemie. Er hat sie aus der Alchymie geschaffen, indem er seine Untersuchungen anstellt in der Absicht, die stoffliche Zusammensetzung der Körper zu erkennen; nicht mehr, um „Lebenselixiere" oder die „Goldmacherkunst" zu entdecken. Auch wird von ihm die aristotelisch-scholastische Lehre von den vier Elementen (Feuer, Wasser, Luft und Erde) beseitigt, ebenso die seelenartigen Kräfte der Naturphilosophie eines Paracelsus.[18])

§ 7. **Newton.**

Vorgreifend sei hier noch unter den Begründern der neueren Naturwissenschaft der bedeutendste, Isaak Newton (1642—1727), genannt. (Hauptwerk: Naturalis philosophiae principia mathematica 1687). Er hat das Instrument der Naturerkenntnis, die Mathematik, weiter ausgebildet durch Entdeckung der Differentialrechnung (von ihm „Fluxions"rechnung genannt), durch die es möglich wird, die unendlich kleinen Veränderungen, die sich während eines Zeitmoments in Ausdehnungen oder Geschwindigkeiten

---

[18]) Eine exakt ausgeführte chemische Elementenlehre hat freilich erst Lavoisier († 1794) geschaffen, der die Wage als chemisches Meßinstrument einführte und auch das Wesen der Verbrennung (als Oxydation) erklärte.

vollziehen, der Berechnung zu unterwerfen. Er hat ferner ein System der Grundbegriffe der modernen Naturwissenschaft entworfen, indem er für deren Zwecke die Begriffe Masse, Ursache, Kraft, Trägheit, Raum, Zeit, Bewegung definierte. Zugleich hat er das Gesetz der Gravitation entdeckt. Dadurch wurden die astronomischen Feststellungen Keplers und Galileis über die Planetenbahnen einer weiteren Erklärung zugänglich. Auch wurde erkannt, daß dieselbe Kraft, die den Stein auf die Erde fallen läßt, auch in den Bewegungen der Himmelskörper und in der Erscheinung von Ebbe und Flut wirkt, daß also Himmel und Erde gleichen Gesetzen unterworfen seien (wodurch das alte Vorurteil von einem Wertunterschied der „himmlischen" und der „sublunarischen" Region und vom Streben der Körper nach ihrem „natürlichen" Ort entwurzelt wurde, vgl. Bd. I, S. 66 ff.).

Newtons erkenntnistheoretische Ansichten stimmen im wesentlichen mit denen Galileis überein. Auch er hat noch gegen die scholastische Naturbetrachtung zu kämpfen.[19])

Dabei ist er persönlich ein gläubiger Christ. Er sieht gerade in dem gewaltigen Naturmechanismus, in dieser „Weltmaschine" einen überzeugenden Beweis für die Existenz eines intelligenten Welturhebers, der damit seine Zwecke verfolgt. Aber er hält solche metaphysischen Überzeugungen streng von den physikalischen Erklärungen fern.

III. Kapitel.

Die neuere englische Philosophie bis zur 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts.

§ 8. Francis Bacon.

Francis Bacon[20]) (1561—1626) ist früher in seiner Bedeutung überschätzt und als Begründer der neueren Philosophie (oder wenigstens ihrer empiristischen Richtung) gefeiert

[19]) So beginnt er sein Hauptwerk mit dem Satz: „Lasset die substantiellen Formen und die verborgenen Qualitäten beiseite und führt die Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zurück. Unsere Absicht ist, die Mathematik auszubilden, soweit sie sich auf die Naturwissenschaft bezieht".

[20]) Er wurde 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, bald darauf aber wegen Bestechlichkeit seiner Ämter enthoben, worauf er in ländlicher Zurückgezogenheit ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten lebte.

worden; jedenfalls hat er das Verdienst, das Unzulängliche des scholastischen Wissenschaftsbetriebs lebhaft gefühlt und das neue Ideal: vorurteilsfreie Naturerkenntnis zum Zwecke der Naturbeherrschung, beredt dargestellt zu haben. Von ihm stammen die viel zitierten Sätze: scientia est potentia „Wissen ist Macht" und natura parendo vincitur „die Natur wird dadurch beherrscht, daß man ihr gehorcht." Auch seine Ausführungen über die Art, wie dieses Ziel zu erreichen sei, sind vielfach anregend, aber teilweise noch ganz in scholastischen Ansichten befangen. Sein Hauptmangel ist, daß er in der Naturforschung selbst Dilettant bleibt. Das Kopernikanische System hat er verworfen, die mathematische Methode der von Kepler und Galilei begründeten Naturwissenschaft blieb ihm fremd.

Den empiristischen Standpunkt in der Erkenntnistheorie vertritt er nicht in dem engen Sinne, daß er „Erfahrung" mit zufälliger, passiver Sinneswahrnehmung gleichsetzt, vielmehr will er zwischen sinnlicher Erfahrung und Verstand eine „legitime Ehe" zustande bringen.[21]) Die Beobachtung muß durch methodisches Nachdenken und Experimente unterstützt werden.

Das erste Erfordernis der Erkenntnis besteht aber nach ihm darin, daß sich der Forscher von allen Vorurteilen befreit oder sie wenigstens durchschaut. Unter diesen Trugbildern („Idolen") unterscheidet er vier Arten: 1. Idola tribus (d. h. diejenigen der menschlichen Gattung als solcher). Dahin gehören Sinnestäuschungen, der Hang zu anthropomorphistischer (speziell: teleologischer) Auffassung der Natur; 2. Idola specus.[22]) Es sind dies die individuell-verschiedenen Vorurteile, die aus Anlage oder Erziehung entstehen z. B. die Tendenz, mehr die Ähnlichkeiten oder mehr die Unterschiede zwischen den Gegenständen zu bemerken; Vorliebe für das Altertum oder die neuere Zeit; Neigung, geläufige Begriffe auf ihnen fremde Objekte zu übertragen. 3. Idola fori (d. i. des Marktes). Sie entstehen durch den Verkehr der Menschen, vor allem durch die Sprache, die vielfach Verschiedenes mit demselben Namen be-

---

[21]) In seiner wirksamen Darstellungsweise vergleicht er die bloßen Empiriker mit Ameisen, die nur zusammenschleppen, die Metaphysiker, die ihr Gedankengewebe aus sich herausziehen, mit Spinnen; dagegen solle der wahre Philosoph der Biene gleichen, die sammelt, aber das Gesammelte verdaut und verarbeitet.

[22]) d. h. der „Höhle" nach einer Stelle im 7. B. von Platos „Staat", wo die Menschen mit Höhlenbewohnern verglichen werden, die bloß die Schatten der Dinge sehen.

zeichnet. 4. Idola theatri. Sie sind die gefährlichsten, denn auf der Schaubühne des Lebens herrschen berühmte Namen und Autoritäten (z. B. Aristoteles); sie gelten meist mehr als eigne unbefangene Untersuchung der Sachen selbst.

Die Methode, die er für diese Untersuchung empfiehlt, nennt er „Induktion". Dabei sollen zunächst die Tatsachen gesammelt und gruppiert und dann ihre gemeinsamen Merkmale durch Abstraktion herausgezogen werden. Damit hofft er das Wesen (er nennt es „Gesetz" oder „Form") der Dinge zu entdecken. So werden z. B. um das Wesen der Wärme zu ergründen, zunächst alle Fälle zusammengestellt, wo sie vorhanden ist (wobei neben den Sonnenstrahlen, Vitriolöl, frische Pferdeäpfel u. a. m. erscheinen), dann die Fälle, wo sie fehlt (Mondstrahlen, „kalte" Blitze, Elmsfeuer usw.); endlich werden Erscheinungen aufgezählt, deren Zu- und Abnahme mit der der Wärme parallel geht. Aus dieser Fülle von Tatsachen soll nun die „Form" der Wärme abstrahiert werden.

Die Hauptmängel dieser Baconischen Induktion sind 1. daß er in der Sammlung der „Tatsachen" zu ungenau verfährt und vieles auf fremde Autorität ungeprüft hinnimmt, 2. daß er von der (noch ganz scholastischen) Voraussetzung ausgeht, daß die „Formen" der Dinge dingliche (substantielle) Faktoren seien, die in verschiedenem Maße vorhanden, bald deutlicher, bald weniger deutlich sich bemerkbar machten. So ist seine Untersuchung auf bleibende Grundqualitäten der Dinge gerichtet. Er setzt dabei voraus, daß die Erscheinungen bei all ihrer Vielgestaltigkeit aus wenigen solcher Grundqualitäten („einfachen Naturen") durch wechselnde Kombination gebildet würden, z. B. aus der Natur des Warmen, des Kalten, des Roten, des Schweren, des Alters, des Todes usw.

Die mechanische Naturwissenschaft dagegen fragt nicht nach der Qualität, sondern nach der Quantität,[23]) nicht nach dem Wesen der Dinge, sondern nach den Bedingungen des Geschehens (z. B. unter welchen Bedingungen entsteht Wärme). Und während sie ihren Grundbegriff, die Bewegung, lediglich als (relative) Ortsveränderung definiert und sie mathematisch bestimmt, sieht Bacon (noch ganz wie Aristoteles und die Scholastik) in der Bewegung

[23]) Sie löst darum auch die scheinbar absoluten Gegensätze der Qualitäten in ein Mehr und Minder auf, bei Baco dagegen gelten das „Warme" und „Kalte", das „Feuchte" und „Trockene" als selbständige Wesen — er verfällt hier selbst der Täuschung durch die Sprache (idolon fori).

eine innerliche absolute Eigenschaft der Dinge und er läßt sie — ganz anthropomorphistisch — von den qualitativen Gegensätzen der Antipathie und Sympathie beherrscht sein. In Beziehung auf die Rotation der Himmelskörper bemerkt er: „Was sich an seinem rechten Platz befindet, das bewegt sich, sofern es an der Bewegung seine Freude hat, im Kreise, weil dies allein eine ewige und unendliche Bewegung ist." Alles dies zeigt, wie wenig es Baco gelungen ist, seine Forderung, sich von Vorurteilen (Idolen) aller Art zu befreien, für seine eigne Person zu verwirklichen.

§ 9. **Hobbes.**

Ist Baco mehr ein vielseitiger, beweglicher, aphoristischer Geist, so ist Thomas Hobbes (1588—1679), der einige Jahre bei ihm Sekretär war, ein systematischer Denker von zäher, freilich einseitiger Konsequenz. Bei wiederholtem Aufenthalt in Paris lernt er Gassendi und Descartes kennen und wird — im Unterschied von Baco — unter dem Einfluß Galileis ein Anhänger der mathematischen Naturwissenschaft.

Im Erkennen unterscheidet auch er den Anteil der Sinnesempfindung und den des Denkens. Die Empfindung kommt nach ihm zustande, indem eine äußere Bewegung einen Eindruck auf ein Sinnesorgan bewirkt, dieser sich zum Herzen (das als Zentralorgan gilt) fortpflanzt, und indem von dort aus eine Reaktion eintritt. Die so entstandene Empfindung bildet nicht den äußeren Reiz ab, sondern ist ganz subjektiv. Eine einzige Empfindung wäre so gut wie keine;[24]) in jeder wirklichen Wahrnehmung ist also schon ein Denkakt enthalten, der Empfindungen oder deren Nachwirkungen [25]) aufeinander bezieht und unterscheidet. Erfahrung ist der Inbegriff der im Gedächtnis behaltenen Wahrnehmungen, verbunden mit der Voraussicht, daß sich das Künftige ähnlich verhalten werde wie das Vergangene.

Das eigentliche Denken und damit das wissenschaftliche Erkennen ist an die Sprache gebunden. Hierüber denkt nun Hobbes (wohl auf Grund der scholastischen Ausbildung, die er in Oxford

[24]) Diese Behauptung geht zu weit. Empfindungen können für sich „erlebt" werden; um sie allerdings in der Reflexion zum Bewußtsein zu bringen, ist Vergleichung erforderlich.

[25]) Diese bleibenden „Spuren" bilden das Gedächtnis. Sie verknüpfen (assoziieren) sich miteinander, sofern die betr. Empfindungen oder Wahrnehmungen zusammen im Bewußtsein waren.

empfangen) ganz nominalistisch. Allgemeine Begriffe existieren weder im Geiste (es gibt nur konkrete Einzelvorstellungen) noch unabhängig vom Geiste. Begriffe sind lediglich Namen (also willkürliche Zeichen) auf Dinge angewendet; solche, die wir auf viele Dinge anwenden, sind die angeblichen Allgemeinbegriffe. Das Denken ist ein Operieren („Rechnen") mit Worten. Es ist dann wahr, wenn es dem geltenden Sprachgebrauch entspricht. Die Schöpfer dieses Sprachgebrauchs waren frei; sie konnten willkürlich über die Anwendung der Worte verfügen, also grundlegende Definitionen schaffen. Diese gelten nun für alle Späteren als die obersten Grundsätze des Denkens; nur wenn sie beobachtet werden, ist eine Verständigung unter den Menschen möglich. Jede strenge Wissenschaft muß mit solchen grundlegenden Definitionen beginnen.[26])

Diese Ansicht steht übrigens im Einklang mit seinem Erkenntnisideal: wirklich befriedigende Erkenntnis glaubt er nur gewinnen zu können durch strenge und eindeutige Deduktion aus obersten Sätzen. Die bloß empirische Kenntnis von Tatsachen ohne Einsicht in ihren notwendigen Zusammenhang entspricht diesem Ideal nicht, fällt deshalb nach Hobbes eigentlich außerhalb des Begriffs der Philosophie und der Wissenschaft. Vorbildlich ist ihm darum die Mathematik, die ihre Gebilde selbst konstruiert; nur was wir selbst entstehen lassen, haben wir begriffen.

Für die Naturwissenschaft sieht freilich Hobbes den erkenntnistheoretischen Realismus als zu Recht bestehend an. Hier haben wir es mit einer realen Welt zu tun, die unabhängig von uns existiert, und die auch Ursache unserer Empfindungen und Wahrnehmungen ist. Aber mag diese Welt immerhin an sich bestehen, für unsere Erkenntnis muß sie erst entstehen, erst aufgebaut werden. Es gilt also, den Bestand dieser Wirklichkeit hypothetisch anzusetzen, um von diesen Ansätzen aus die, in der Wahrnehmung gegebenen Erscheinungen zu erklären. Als grundlegende hypothetische

[26]) Richtig an diesen Gedanken ist, daß im allgemeinen keine sachlich-notwendige Beziehung zwischen den Namen (ihrem Wortklang nach) und ihren Bedeutungen (d. i. Begriffen) besteht, und daß der Einzelne, um verstanden zu werden, sich dem geltenden Sprachgebrauch anpassen muß. Da aber Hobbes bei seinem Nominalismus die Begriffe selbst (im Unterschied von ihren Namen und ihren Gegenständen) übersieht, so bemerkt er auch nicht, daß (in den Realwissenschaften wenigstens) die Fassung des Begriffsinhalts (die Definition) nicht von der Willkür, sondern von der Erforschung der betr. Gegenstände abhängt.

Annahme vollzieht dabei Hobbes die, daß alles Wirkliche raumerfüllend, also Körper sei, und daß alles wirkliche Geschehen kausal notwendig sei und in Bewegung bestehe. Ebendamit erscheint die Anwendung der Mathematik als möglich.

Hobbes' metaphysischer Materialismus steht also im engsten Zusammenhang mit seinem (mathematischen) Erkenntnisideal. Die mechanische Naturansicht eines Galilei sucht er auch auf dem Gebiet des Seelischen konsequent durchzuführen. Das, was man Geist oder Seele nennt ist nach Hobbes ein (für die sinnliche Wahrnehmung allerdings zu feiner) Körper, oder (wie er an einer anderen Stelle erklärt) eine Bewegung in gewissen Teilen des organischen Körpers.[27])

In seiner Psychologie sucht er die komplizierteren seelischen Vorgänge aus elementaren aufzubauen. Diese sind Empfindungen und Gefühle der Lust und Unlust. Die Empfindung ist gewissermaßen die theoretische, das Gefühl die praktische Reaktion auf Eindrücke von außen. In Lust und Unlust werden wir unmittelbar inne, ob durch einen Eindruck unsere Lebenstätigkeit gefördert oder gehemmt wird. Daraus folgt dann Zu- und Abneigung, und in Beziehung auf Zukünftiges Begehren und Furcht. Auch die übrigen Affekte werden von ihm entwickelt. Dabei zeigt er große Menschenkenntnis. Als besonders stark gilt ihm das Begehren nach Macht und Ehre; in der Ehre selbst sieht er nur eine Anerkennung der überlegenen Macht. Auch den Einfluß der Affekte und Leidenschaften auf das Erkennen weiß er drastisch zu schildern.[28]) Furcht ist nach seiner Ansicht auch der Quell des Aberglaubens und aller falschen Religionen. Furcht aber haben die Menschen, wo sie die Ursachen der Erscheinungen nicht erkennen können. Die geheimnisvolle dunkle Macht, auf die man sie zurückführt, das ist eben die Gottheit. Entsprechend seiner Grundvoraussetzung, daß alles Geschehen kausal notwendig sei, ist er in der Willenslehre strenger Determinist. Überlegung ist das abwechselnde Hervortreten gewisser Begehrungen. Die letzte sieg-

[27]) Der Materialismus in dieser radikalen Form ist natürlich unhaltbar. Das Seelische (und damit alles Bewußtsein) scheint gesetzmäßig an gewisse Körper und an Bewegungsvorgänge in diesen geknüpft zu sein, nach der Aussage unserer unmittelbaren Selbstwahrnehmung ist es aber weder Körper noch Bewegung.

[28]) „Wenn der Satz, daß die Summe der Dreieckswinkel zwei Rechte beträgt, dem Interesse der Besitzenden zuwider wäre, so hätte man versucht, ihn durch Verbrennung der Geometriebücher zu unterdrücken."

reiche, der das Handeln entspricht, heißt Wille. Dieser ist also notwendig und insofern unfrei;[29]) das Handeln aber kann frei genannt werden, sofern es dem Wollen entspricht (auch kann — besonders in der Erinnerung und Phantasie — Freiheitsbewußtsein als Überzeugung des „Auch-anders-könnens" oder „-Gekonnt-habens" vorhanden sein.)

Was begehrt wird, gilt als Gut (Wert), was verabscheut wird, als Übel. „An sich" ist nichts gut oder böse, sondern nur in Relation zu bestimmten Personen und Umständen. Es gibt also keinen absoluten (oder objektiven Wert), auch nicht auf dem sittlichen Gebiet. Feste sittliche Normen (und damit objektive Werte) gibt es erst durch den Staat.

Hobbes' Staatslehre ist seine originellste und zugleich paradoxeste Leistung. Um die Notwendigkeit und die Bedeutung des Staates zu deduzieren, geht er aus von der Fiktion[30]) eines (vorstaatlichen) Naturzustandes. Hatten Aristoteles und Grotius die Staatenbildung auf einen ursprünglichen sozialen Trieb der Menschen zurückgeführt, so faßt dagegen Hobbes den Menschen als ungesellig und selbstsüchtig auf. Jeder begehrt was ihm angenehm oder nützlich ist ohne Rücksicht auf die anderen. Daraus ergibt sich ein Krieg aller gegen alle. Da nun aus diesem Kriegszustande schließlich für alle überwiegend schlimme Folgen entstehen, so gebietet die Vernunft[31]) Frieden zu suchen und zu dem Zwecke eine geordnete Gemeinschaft, den Staat, zu gründen. Dabei hat jeder sein „Naturrecht" auf Alles preiszugeben, dafür daß ihm Friede und Schutz gewährt wird. Infolge seiner pessimistischen[32]) Auffassung der Menschennatur glaubt er den Frieden aber nur

---

[29]) Uebrigens kann auch der Willensakt selbst frei genannt werden, falls er den herrschenden Tendenzen und Überzeugungen des Wollenden entspricht und insofern der Ausdruck seiner Persönlichkeit ist, falls er also dieser nicht durch besondere Umstände abgenötigt wurde.

[30]) Darum handelt es sich; nicht um die geschichtliche Vorstufe der Staaten.

[31]) Diesem „Vernunftgebot" liegt ein verschwiegenes Werturteil zugrunde: daß die Selbsterhaltung das unentbehrlichste Gut sei. Damit ist ein oberstes Ziel (als selbstverständlich) anerkannt. Daß man dann auch die notwendigen Mittel zur Erreichung dieser Ziele wolle, ist allerdings „vernünftig".

[32]) Diese kann aber nicht als die einzig richtige erwiesen werden. Deshalb sind auch die daraus gezogenen Folgerungen hinsichtlich der absoluten Gewalt des Staates nicht zwingend. Hobbes kam zu ihnen wohl unter dem Eindruck der englischen Revolution.

dann gesichert, wenn dem Staate alle Gewalt übertragen wird. Die damit gegebene absolute Unterwerfung der Einzelnen ist nicht rückgängig zu machen. Der Staat ist sozusagen der „Leviathan",[33]) der die Individuen verschlingt. Der absolute Staatswille selbst kann an einer Versammlung oder an einer Person seinen Träger haben. Im letzteren Falle ist seine Einheit am vollkommensten gewahrt. Die absolute Monarchie erscheint darum als die beste Staatsform.

Die Staatsallmacht erstreckt sich nicht nur auf das politische, sondern auf alle Kulturgebiete, auch auf Sittlichkeit und Religion. Nicht das Gewissen des Einzelnen, sondern das Staatsgesetz bestimmt, was gut und böse ist und was geglaubt werden muß. Eine Religion, die nicht vom Staate anerkannt ist, ist „Aberglaube". Die durch das Gesetz vorgeschriebenen Dogmen muß man nicht untersuchen und verstehen wollen, sondern hinunterschlucken, wie man bittere Pillen unzerkaut schluckt.

Hobbes hat auf die bedeutendsten englischen und französischen Denker des ausgehenden 17. und des 18. Jahrhunderts stark gewirkt. Auch Leibniz schätzt ihn, und noch Comte († 1857), der in seiner Soziologie ebenfalls die Autorität schroff vertritt, knüpft ausdrücklich an ihn an.

§ 10. Herbert von Cherbury.

Bei Hobbes wie schon bei Bacon ist die Tendenz unverkennbar, die Philosophie reinlich von der Theologie und der kirchlichen Glaubenslehre zu sondern. Von dieser fühlen sie sich innerlich durchaus nicht mehr gebunden, aber sie respektieren sie äußerlich oder lassen sie wenigstens unangefochten. Eine andere Haltung nimmt Herbert von Cherbury (1581—1648) ein. Gegenüber dem kirchlichen Glauben, der angeblich auf die göttliche Offenbarung zurückgeht, vertritt er eine „natürliche Religion", als deren Grundlage er nicht die Autorität einer Kirche, sondern die, in allen Menschen gleiche Vernunft ansieht. Diese Vernunft macht sich geltend als ein, den Menschen von Natur innewohnender, sie sicher leitender Instinkt, vermöge dessen gewisse Grundsätze (insbesondere die religiösen und moralischen) allen Menschen unmittelbar einleuchten. Und diese

---

[33]) Dies ist auch der Titel von Hobbes' Werk über die Staatslehre (erschienen 1651).

allgemeine Zustimmung ist eben das Kennzeichen ihrer Wahrheit und Gültigkeit.[34])

Der Inhalt der natürlichen Religion besteht aus 5 Sätzen: 1. Es existiert ein höchstes Wesen. 2. Wir schulden ihm Verehrung. 3. Die wertvollste Art dieser Verehrung besteht in der Tugend (verbunden mit Frömmigkeit). 4. Der Mensch muß seine Sünden bereuen. 5. Von Gottes Güte und Gerechtigkeit ist Lohn und Strafe in diesem und in jenem Leben zu erwarten.

Herbert ist überzeugt, daß kein Volk dieser Grundsätze entbehre. Gäbe es wirklich Atheisten, so seien sie Wahnsinnigen gleich zu achten.

Was die positiven Religionen außer diesen Sätzen enthielten, sei zumeist durch Priestertrug, zum Teil auch durch Erfindung von Dichtern und Philosophen entstanden. Im ursprünglichen Christentum sei die „Natur-Religion" verhältnismäßig rein zutage getreten.[35])

IV. Kapitel.

Die Philosophie Descartes' und ihre Fortbildung.

§ 11. Descartes' Leben, Werke und Persönlichkeit.

Der Begründer der rationalistischen Richtung der neueren Philosophie ist René Descartes (latinisiert: Cartesius), 1596 zu La Haye in der Touraine geboren, 1650 in Stockholm gestorben. Er besuchte eine Jesuitenschule, leistete darin Ausgezeichnetes, fühlte sich aber nur durch die Mathematik und ihre strenge Methode gefördert; sie allein schien ihm sicheres Wissen zu geben. Nachdem er sich einige Zeit dem geselligen Leben in Paris hingegeben, zog er sich völlig auf seine Studien zurück. Um die Welt kennen zu lernen, trat er 1617 in niederländische, dann in bayerische Kriegsdienste (unter Tilly). Im Winter 1619/20, den er zu Neuburg an der Donau im Winterquartier zubrachte, beschäftigte er sich besonders eindringend mit seinen philosophischen Problemen. Er gelobte

[34]) Zur Kritik: 1. Diese allgemeine Zustimmung ist nicht vorhanden; 2) sie wäre auch kein Wahrheitskriterium.

[35]) Diese Ansichten sind durch die geschichtliche Erforschung der positiven Religionen nicht bestätigt worden. Der Inhalt von H.'s „Naturreligion" ist nichts instinktiv Entstandenes, sondern ein spätes Erzeugnis kritischer Reflexion.

der Jungfrau Maria eine Wallfahrt nach Loretto, wenn sie ihm helfe, seine Zweifel zu lösen. Er erzählt, am 10. Nov. 1619 sei ihm eine innere Klarheit (wohl über die Methode seines Philosophierens) zuteil geworden. Er macht noch den böhmischen Feldzug (Schlacht bei Prag 1620) mit, geht dann auf Reisen, wobei er auch Loretto besucht und lebt von 1625 an wieder ein paar Jahre in Paris. Da er aber dort zuviel von seinen Studien abgelenkt wird, und da er auch fürchtet, wegen seiner philosophischen Gedanken sich Verfolgungen zuzuziehen,[36]) so hält er sich von 1629 bis 1649 ganz zurückgezogen an verschiedenen Plätzen Hollands auf, mit der Ausgestaltung seiner Philosophie beschäftigt. Von dort aus hat er auch seine wichtigsten Schriften veröffentlicht.[37]) Seinen ausgedehnten Briefwechsel mit anderen Gelehrten und Philosophen (wie Gassendi, Hobbes u. a.) vermittelte meist Pater Mersenne. 1649 siedelte er auf Bitten der Königin Christine nach Stockholm über, doch erlag seine zarte Konstitution bald dem ungewohnten Klima.

Persönlich war Descartes von großer Bescheidenheit, Liebenswürdigkeit und Güte. Das Streben nach Erkenntnis um der Erkenntnis willen war seine herrschende Neigung. Aller äußeren Anerkennung ging er aus dem Wege als ein Mensch, der innerlich darüber erhaben war. Er liebte den Frieden und die Ruhe, um ungestört seinem Nachdenken und seinen Studien zu leben. Er war ein Selbstdenker, der auch die Entwicklung seiner Gedanken lebendig zu schildern wußte. Aber es fehlte ihm der Trieb, auf seine Mitmenschen zu wirken. Noch weniger war er eine Kampfnatur; zur Veröffentlichung seiner Schriften mußte er förmlich gedrängt werden; auch sind sie vorsichtig abgefaßt. Trotzdem entging er nicht den Angriffen der katholischen und protestantischen Orthodoxen; 1663 kamen seine Schriften auf den Index.

Dabei hat er persönlich als gläubiger Katholik gelebt und noch auf seinem Sterbebette die Sakramente empfangen. Sein erkenntnistheoretisches Prinzip, daß wir nur d e m beistimmen sollen, was wir klar eingesehen haben, will er auf die katholische Glaubenslehre nicht angewandt wissen. Es ist für ihn (entsprechend der katholischen Lehre) undenkbar, daß die Dogmen dem natürlichen Licht der Vernunft widersprechen. Wohl aber können sie die menschliche Einsicht übersteigen; dann ist aber der G r u n d, warum wir sie glauben, für uns klar erkennbar: nämlich die göttliche Offenbarung.[38])

---

[36]) So hatte z. B. 1624 das Parlament zu Paris (d. i. der oberste Gerichtshof) die Verbreitung der atomistischen Lehre bei Todesstrafe verboten.

[37]) 1637 erschien sein discours de la méthode (zusammen mit Abhandlungen über Dioptrik [d. i. Lehre von der Lichtbrechung], Meteorologie und analytische Geometrie [deren Begründer er ist]) unter dem Titel Essays philosophiques; 1641 Meditationes de prima philosophia, 1644 Principia philosophiae; 1650 Traité des passions de l'âme.

[38]) Dabei bleibt freilich unbeachtet, daß deren Tatsächlichkeit selbst für die wissenschaftliche Erkenntnis völlig problematisch ist.

Trotz seiner Anhänglichkeit an den katholischen Glauben und trotz starker Nachwirkung seiner scholastischen Jugendbildung, weiß er sich doch im Gegensatz zur Scholastik, aber er vermeidet es, dies hervortreten zu lassen; auch ist er bemüht, die Jesuiten für seine philosophischen Ansichten zu gewinnen.

§ 12. Descartes' Erkenntnislehre.

1. **Das cogito, ergo sum.** Das Erlebnis, von dem Descartes in seinen erkenntnistheoretischen Erwägungen ausgeht, kann (und sollte eigentlich) jeder durchmachen, der zu geistiger Selbständigkeit strebt. Er bemerkt, wie vieles, was er in seiner Jugend für wahr, ja selbstverständlich gehalten, sich ihm später als falsch oder zweifelhaft herausstellte. So sieht er kein anderes Mittel, um von den mannigfachsten Vorurteilen sich zu befreien und zu einer festen und sicheren Erkenntnis zu gelangen, als an allem zu zweifeln, woran der geringste Verdacht einer Ungewißheit angetroffen werden kann. Diesem Zweifel unterliegt dann aber auch d a s, was bisher als das sicherste galt, die unmittelbare Sinneswahrnehmung. Es erscheint zwar als etwas, jedem Zweifel Entrücktes z. B. „daß ich hier bin, am Kamin mit einem Winterrock angetan sitze, dies Papier mit der Hand berühre u. s. w." Aber auch im Traum erlebe ich derartiges, während mein wirkliches Verhalten anders ist. „Indem ich dies aufmerksamer bedenke, bemerke ich, daß das Wachen durch kein sicheres Kriterium vom Traum unterschieden werden kann." [39]) Und nicht nur die Wahrnehmung, auch die mathematische Erkenntnis wird in den Zweifel hineingezogen: selbst hier werden gelegentlich scheinbar ganz sichere Sätze später als falsch erwiesen; es könnte ja ein mächtiges Wesen geben, das mich auch auf diesem Gebiet täuschte.

„Indem wir nun so alles nur irgendwie Bezweifelbare zurückweisen, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; daß wir selbst weder Hände, noch Füße, noch überhaupt einen Leib haben", sondern, daß wir das alles nur so vorstellen. Aber aus diesem Meer der Zweifel erhebt sich doch ein Fels absoluter Gewißheit. „Ich bemerkte bald, während ich alles für falsch ansehe, daß doch ich selbst, der ich dies dachte, etwas sein müsse, und ich fand, daß die Wahrheit: I c h d e n k e , a l s o b i n i c h, so fest und so gesichert sei, daß die übertriebensten Annahmen der Skeptiker sie nicht erschüttern

[39]) Das dürfte zu bestreiten sein.

können." „Wenn mich auch ein mächtiger Betrüger täuschte, unzweifelhaft **bin ich** auch dann, wenn er mich täuscht."

Dieses cogito, ergo sum (je pense, donc je suis) ist kein logischer Schluß, sondern eine unmittelbare, intuitive Gewißheit, „eine Wahrheit, die sich der Seele ohne Hilfe eines allgemeinen Satzes und ohne logische Ableitung aufdrängt. Alles Gegenständliche kann ich hinsichtlich seiner Existenz bezweifeln, aber daß ich bin, ist sicher.[40])

2. **Das Wahrheitskriterium.** Aus jener ersten Gewißheit ergibt sich aber auch noch ein allgemeines **Wahrheitskriterium**. Denn was zeichnete sie vor allen anderen aus? Daß sie vollständig „klar und deutlich" [41]) ist. Alles also, was ich in derselben Weise klar und deutlich erkenne, darf ich als wahr anerkennen. — Dazu wäre freilich zu bemerken, daß manches von dem, was Descartes „klar und deutlich" zu erkennen glaubte, sich vor der Kritik als falsch oder zweifelhaft erwies. Das zeigt, daß man gelegentlich auch eine „klare und deutliche Erkenntnis" umzugestalten hat. Natürlich müssen zwingende Gründe für eine solche Korrektur vorliegen.

Wichtiger als die Formulierung dieses Wahrheitskriteriums war, daß Descartes die grundlegende Bedeutung der Erkenntnistheorie für alle Wissenschaft und Philosophie klar erkannte und die Entwicklung dieser Disziplin förderte.

„Damit wir nicht beständig im Ungewissen darüber bleiben, was der Geist vermag, und uns nicht fruchtlos und vergeblich mühen, muß man, bevor man darangeht, die Dinge im besonderen zu erkennen, einmal im Leben sich sorgfältig gefragt haben, welcher Erkenntnisse die menschliche Vernunft überhaupt fähig ist." „Dabei werden wir finden, daß nichts früher erkannt werden kann als der Verstand selbst, da von ihm die Erkenntnis alles übrigen abhängt, und nicht umgekehrt."

3. **Die eingeborenen Ideen.** Als Grundlagen der Erkenntnis aber entdecken wir im Verstande gewisse Vorstellungen (wie z. B.

---

[40]) Bei Augustin und Campanella ist uns derselbe Gedanke begegnet, freilich nicht in so zentraler Stellung. (Vgl. Bd. I S. 99 u. oben S. 6.)

[41]) „Klar", erklärt D., ist eine Erkenntnis, die der aufmerkenden Seele gegenwärtig und offenbar ist, wie man das klar nennt, was dem schauenden Auge gegenwärtig ist und es kräftig genug erregt. „Deutlich" aber nenne ich eine Erkenntnis, die in ihrer Klarheit von allen anderen abgesondert und getrennt ist.

den Substanzbegriff) und Sätze (wie den der Kausalität), die nicht durch die Sinne aufgenommen, sondern uns „eingeboren"[42]) oder „angeboren" sind (ideae innatae).

Jede Erkenntnis nun, die nicht durch einen einfachen intuitiven Akt zustande kommt (wie z. B. das cogito, ergo sum), wird durch Vergleichung zweier oder mehrerer Inhalte erreicht. In exakter Weise ist eine Vergleichung aber nur möglich, wo das Vergleichen ein Mehr oder Weniger aufweist, also unter den Begriff der Größe gehört. Nun sprechen wir freilich auch bei sinnlichen Qualitäten wie warm — kalt, hell — dunkel von einem Mehr und Weniger, aber wenn wir diese Unterschiede exakt (mathematisch) bestimmen wollen, so müssen wir sie auf eine räumliche Skala (wie z. B. das Thermometer) übertragen. Um also Gegenstände exakt zu vergleichen und dadurch zu erkennen, müssen wir sie als räumliche Größen auffassen. Damit ist die rein quantitative Betrachtung, wie sie der neueren Naturwissenschaft eigen ist, erkenntnistheoretisch erklärt und gerechtfertigt.

Indem man sich das Ziel setzt, von der Außenwelt eine Erkenntnis zu gewinnen, die an Sicherheit und Exaktheit die mathematische[43]) erreiche, ist damit von vornherein (a priori) gegeben, daß von der Wirklichkeit nur die quantitative Seite in Betracht kommt. So versteht man auch den Grundgedanken der Physik Descartes', daß der physikalische Körper nichts sei als ein Inbegriff räumlicher Verhältnisse. Man hat schon gegen Descartes das Bedenken erhoben, dann sei ja ein Körper und ein gleich großer leerer Raum identisch. Er antwortete: Es gibt keinen leeren Raum. Die Ausdehnung ist ja eine Eigenschaft (Akzidenz); es muß also etwas (eine Substanz) da sein, was Ausdehnung hat. Es wäre widersprechend, daß ein Nichts eine Ausdehnung hat.

Er denkt also im Substanzbegriff die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit mit. Natürlich kann die Tatsachenfrage, ob es einen leeren Raum gibt, nicht in dieser scholastischen Weise durch rein begriffliche Argumentation gelöst werden. Und da ihm Begriffe wie Sein, Zahl, Raum, Figur, Bewegung als „eingeborene"

[42]) Das bedeutet (nach D.'s ausdrücklicher Erklärung) nicht, daß sie auch beim Kinde schon fertig im Bewußtsein wären, sondern daß wir in uns die Fähigkeit haben sie zu entwickeln. Sie erwachsen dem Geiste aus seiner eigenen Tätigkeit, wobei äußere Eindrücke nur die Anregung bieten.

[43]) Man erinnere sich, daß ja auch für Descartes die Mathematik die vollkommenste Erkenntnis darstellt.

gelten, so erklärt sich auch seine Ansicht, daß die Körperwelt (nicht durch die Sinne, sondern) durch den reinen Verstand (a priori) erkannt werde.[44]) Indem wir mit unseren selbstgeschaffenen mathematischen Idealbegriffen das empirisch gegebene Wahrnehmungsmaterial fassen und exakt bestimmen, schaffen wir den Begriff der Natur, den die neuere Naturwissenschaft ihren Forschungen zugrunde legt.

Dadurch ist freilich bedingt, daß bei dieser Forschung die empirisch gegebene Wirklichkeit nur unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkte, dem der Größe, aufgefaßt wird. Es läßt sich natürlich nicht a priori sagen, daß sie damit erschöpfend erkannt werde. Aber während die scholastische Wissenschaft das absolute Wesen der Dinge vollständig ergründen wollte, dabei aber ohne klare Methode verfuhr und von animistischen Voraussetzungen nicht loskam, liegt das Charakteristische der modernen Naturwissenschaft darin, daß sie sich auf diese quantitative Bestimmung der Erscheinungen beschränkt. Was z. B. das Licht seinem vollständigen Wesen nach ist, ob es wirklich nur in Bewegung besteht, diese Frage bleibt offen; es genügt, daß die Annahme, es sei Bewegung, ausreicht, um die tatsächlichen Erscheinungen des Lichtes unter Gesetze zu bringen und so zu „erklären".

Man erkennt, wie es das Verdienst des „Rationalismus" ist, die Bedeutung der obersten Gesichtspunkte und Fragestellungen und der grundlegenden Annahmen, mit denen wir an die Erfahrung herantreten, klargestellt zu haben. Sie konstituieren geradezu die einzelnen Wissenschaften; durch sie ist von vornherein (a priori) bedingt, was überhaupt Gegenstand dieser oder jener Wissenschaft werden kann, und welche Grundbestimmungen etwas zeigen muß, um unter diese oder jene Klasse der Erkenntnisobjekte gerechnet zu werden. Wer im Wald nach Pilzen sucht, für den sind Beeren oder Rehe kein Gegenstand der Beachtung; es ist a priori gewiß, daß nur Pilze Objekt seines Interesses und seines Sammelns sind — aber freilich, es ist nicht a priori gewiß, ob er auch Pilze findet.

Und so wird man sagen dürfen, jene apriorischen Gedanken über die Grundmerkmale von Objekten sind eben für sich nur — Annahmen, Hypothesen. Es muß noch ein Kriterium hinzukommen, das uns verbürgt, daß die wirklichen Objekte auch diesen Annahmen entsprechen.

[44]) Dies ist „Rationalismus" d. h. einseitige Schätzung der Vernunfterkenntnis.

Descartes ist nun nicht in dem Sinne einseitiger Rationalist, daß er dies verkannt hätte. Er verspottet geradezu solche Philosophen, die Beobachtung und Experiment beiseite setzen und wähnen, die Wahrheit werde ohne deren Vermittlung aus dem eignen Hirn wie Minerva aus dem Haupte Jupiters entspringen. Die Erfahrung wird von ihm als Kontrolle jeder wissenschaftlichen Hypothese anerkannt.[45]) Auch nach ihm entsteht also die Erkenntnis der Wirklichkeit durch Zusammenwirken von Denken und sinnlicher Wahrnehmung.

4. **Die Wahrnehmung.** Descartes zeigt auch durch eingehende Analyse der sinnlichen Wahrnehmung, daß diese nicht rein sinnlicher Natur ist (d. h. nicht bloß aus Empfindungen besteht), sondern daß der „Verstand" darin mitwirke (daß sie also auch begriffliches Denken enthalte). Denn alles, was die Sinne an einem Körper, z. B. einem Stück Wachs erfassen: Farbe, Geruch, Härte, Weichheit, ja auch Gestalt, Größe, kann sich ändern, aber man ist doch überzeugt, daß man es mit demselben Stück Wachs zu tun hat. Diese Identität des Dinges ist nichts, was die Sinne oder die sinnliche Phantasie erfassen könnte. Dies Erfassen geschieht vielmehr durch den „Verstand" oder (wie sich Descartes auch ausdrückt) durch „die Seele allein", durch „das Schauen der Seele", durch die „Urteilskraft". Damit ist gesagt, daß schon in jeder Wahrnehmung ein Urteilsakt enthalten ist, der die mannigfachen sinnlichen Eindrücke auf ein Identisches bezieht, und damit das wahrgenommene „Ding" für unser Bewußtsein erst entstehen läßt. Nicht die Empfindungen als solche, sondern nur das Urteil, das dieselben auf Gegenstände bezieht, kann „wahr" oder „falsch" sein.

Im Einklang mit der mechanistischen Physik steht es, daß Descartes (wie Galilei) die Scheidung zwischen den „primären" und „sekundären" Qualitäten vollzieht. Auch unter diesem Gesichtspunkt erweist sich jene alte „Bilder-Theorie" der Wahrnehmung als irrig. Nicht Bilder, die den Dingen ähnlich sind, dringen von ihnen aus in die Sinne ein; nicht stoffliche Übereinstimmung zwischen Wahrnehmungsinhalt und Ding besteht, sondern es findet

[45]) Auf eine Bestätigung unserer apriorischen Annahmen durch die Erfahrung wird freilich nur dann zu rechnen sein, wenn diese nicht willkürlich und ins Blaue hinein gemacht werden, sondern durch die seitherige Erfahrung selbst nahegelegt sind. Damit erscheinen sie uns als relativ a priori. (Vgl. S. 133.) Dies übersieht meist der Rationalismus.

eine funktionelle Wechselbedingtheit statt, derart, daß jeder Veränderung des Dings eine Veränderung der Wahrnehmung entspricht.

§ 13. Descartes' Metaphysik.

1. **Die Seele.** Nach diesem Überblick über Descartes' Erkenntnistheorie kehren wir zu jener grundlegenden Gewißheit des cogito, ergo sum zurück und betrachten, wie er von hier aus den Übergang zu seiner Lehre vom tiefsten Bestand der Wirklichkeit, also zu seiner Metaphysik findet. Freilich glaubt er damit auch erst seiner Erkenntnistheorie ihren Abschluß zu geben.

Zunächst konstatiert Descartes, daß mit jener ersten Gewißheit (daß ich bin) noch eine zweite untrennbar verbunden ist, die mir sagt, was ich bin. Ich kann mir einbilden, daß ich keinen Körper habe, aber daran, daß ich denke, kann ich nicht zweifeln; denn indem ich zweifle, denke ich. Ich bin also ein denkendes Wesen (Seele, Geist, Vernunft). Ich bin nicht mein Körper, nicht ein feiner Äther, der in ihm verbreitet ist; denn ich habe angenommen, daß dies alles nicht existiert. Ich bin vielmehr eine Substanz, deren ganze Natur (Wesen) im Denken [46]) besteht, und die zu ihrem Bestande weder eines Ortes noch eines Körpers bedarf; ja selbst wenn der Körper nicht existierte, würde die Seele nicht aufhören, das zu sein, was sie ist.[47])

Die Erkenntnis, die ich bis jetzt gewonnen habe, ist aber noch eine sehr beschränkte: ich weiß nur von meiner Existenz und meiner Beschaffenheit. Ich finde nun zwar die mannigfachsten Vorstellungen von äußeren Dingen, von anderen Menschen usw. in mir, aber ob diesen etwas Wirkliches entspricht, weiß ich nicht; es könnten ja „bloße" Vorstellungen sein. Ich wäre dann auf dem Standpunkt des „subjektiven Idealismus" (oder „Solipsismus"), wonach ich allein existiere.

---

[46]) Unter „Denken" versteht Descartes alle Bewußtseinsvorgänge, also nicht bloß das Denken in engerem Sinne, sondern auch Wahrnehmen, Wollen usw. Freilich gebraucht er die Begriffe „Denken" und „Seele" gelegentlich auch im engeren Sinne, so, wenn er bemerkt, er habe von dem Seelenbegriff des Aristoteles nur die vernünftige Seele zurückbehalten, und wenn er den Tieren die „Seele" abspricht, während er ihnen doch Wahrnehmen zuschreibt.

[47]) Damit behauptet D. etwas, was aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein sich nicht ergibt. Daraus, daß ich den Begriff des „Denkens" (bezw. der Seele) ohne den des Körpers denken kann, folgt noch nicht, daß denkende Wesen ohne Körper tatsächlich existieren.

2. **Gott.** Um dieser Beschränkung auf das eigene Bewußtsein zu entgehen, durchmustert Descartes unsere Vorstellungen. Er findet darunter nur e i n e, die, wie er meint, nicht von mir herrühren kann, die also z w i n g e n d über mein Bewußtsein hinausweist — die Vorstellung („Idee") Gottes. Er setzt dabei als „klaren und deutlichen" (und darum „wahren") Grundsatz den Kausalsatz voraus. Er formuliert ihn: Aus nichts kann nichts werden. Daraus folgert er: Die Ursache darf nicht weniger Realität oder Vollkommenheit enthalten als die Wirkung.[48]) Nun finde ich in mir die Idee Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens. Ich selbst bin endlich, ich kann diese Idee nicht hervorgebracht haben; sie kann nur herrühren von einem Wesen, das alle die Vollkommenheit wirklich enthält, die ich darin vorstelle, d. h. Gott muß existieren.

Dieser „Gottesbeweis" deckt sich nicht mit dem „ontologischen" Anselms von Canterbury. In letzterem wurde lediglich aus dem Inhalt des B e g r i f f s Gott auf die Existenz Gottes geschlossen; bei Descartes ist der Ausgangspunkt des Schlusses die Tatsache, daß i ch, und in mir der Gottesbegriff e x i st i e r t. Aber ein wirklicher B e w e i s ist auch von ihm nicht geführt. Abgesehen von den schon angedeuteten Bedenken: warum sollten w i r den Begriff des vollkommensten Wesens nicht selbst geschaffen haben? durch Verneinung alles dessen, was uns Unlust und Widerstreben erregt und Steigerung dessen, was wir schätzen und begehren, ins Unendliche? Der Denkakt der „Verneinung" und die Tatsache, daß wir Denkoperationen (wie das Setzen von Einheiten beim Zählen oder das Verlängern von Strecken) ins Unendliche wiederholen und daraus den Begriff des Unendlichen bilden können, beweisen, daß wir selbst wohl imstande dazu sind. Der Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens bedarf es also nicht, um das Vorhandensein der Gottesidee in uns zu erklären.

Indem nun Descartes den Gottesbegriff der christlichen Theologie einfach herübernimmt, benutzt er die Gott beigelegte Eigen-

---

[48]) Hier bereits muß die Kritik einsetzen: a) Soll „Realität" so viel wie Existenz bedeuten, so wäre zu bemerken, daß nicht sinnvoll von verschiedenen Graden der Existenz gesprochen werden kann; es kann nicht etwas „mehr" („intensiver") existieren wie ein anderes; es existiert, oder existiert nicht. b) Bedeutet Realität so viel wie Vollkommenheit, so wird in das Kausalverhältnis, das lediglich auf Existierendes (Wirkliches) als solches sich bezieht, unzulässigerweise der W e r t begriff hereingetragen. Es kann übrigens sehr wohl sein, daß wir eine Wirkung höher bewerten („vollkommener" finden) als ihre Ursache.

schaft der absoluten Wahrhaftigkeit, um seine Erkenntnistheorie zu vollenden. Gottes Wahrhaftigkeit soll uns das volle Zutrauen zu unserer Vernunft geben. Hätte er uns eine Vernunft verliehen, die bei „klarer und deutlicher" Erkenntnis uns dennoch täuschte, so wär er nicht der Wahrhaftige.[49]) Daß wir irren, ist unsere Schuld; wir bejahen oder verneinen nämlich oft, wenn auch noch keine „klare und deutliche" Einsicht gewonnen ist.

Gottes Wahrhaftigkeit gibt uns auch die Sicherheit, daß die Vorstellung der wirklichen Welt, die wir haben, keine Illusion ist.

3. **Substanz und Modus.** In dieser Wirklichkeit unterscheidet Descartes „Substanzen" und „Eigenschaften". „Substanz" wird definiert als ein Gegenstand, der so existiert, daß er keines anderen zu seiner Existenz bedarf. Descartes gibt zu, daß streng genommen nur Gott Substanz sei. Im weiteren Sinne nennt er Substanz alles, was bloß der göttlichen Mitwirkung zu seiner Existenz bedarf.

Die Substanz wird erkannt durch ihre Eigenschaften. Diejenige Grundeigenschaft, die das „Wesen" (oder die „Natur") des Gegenstandes ausdrückt und aus sich (ohne Voraussetzung anderer Eigenschaften) begriffen werden kann, heißt Attribut.

Descartes unterscheidet nun Gott als die unendliche Substanz und zwei Arten von körperlichen Substanzen, Geister und Körper. Das Attribut des Geistes ist das Denken (das Bewußtsein). Darin drückt sich sein Wesen aus; er ist deshalb nie ohne Denken.[50]) Das Attribut des Körpers, dasjenige also, was das Wesen des Körpers ausmacht, ist die Ausdehnung. Die übrigen Eigenschaften der Substanzen, die nur unter Voraussetzung jener Grundeigenschaft gedacht werden können, nennt Descartes Modi oder Akzidentien. So sind Fühlen, Wollen, Begehren, Vorstellen, Urteilen „Modi des Denkens" (d. h. Modifikationen des Bewußtseins); Lage, Gestalt, Bewegung sind dagegen Modi der Ausdehnung (des Raumes). Beide Arten von Substanzen sind nach Descartes gänzlich von einander verschieden und existieren ganz unabhängig

---

[49]) Hier liegt ein „Zirkel" vor. Aus dem Satz, daß die „klare und deutliche" Erkenntnis (und mithin auch der Kausalsatz) wahr sei, soll die Existenz des wahrhaftigen Gottes bewiesen, und durch diese wieder die Zuverlässigkeit der „klaren und deutlichen" Erkenntnis dargetan werden.

[50]) Durch diese enge Fassung der Seele als des Bewußtseinsprinzips unterscheidet sich Descartes von der aristotelisch-scholastischen Philosophie, die in der Seele zugleich das Lebensprinzip sah.

von einander. Er vertritt also schroff den metaphysischen „Dualismus".

4. **Naturphilosophie.** Den Grundgedanken seiner Naturphilosophie, daß der Raum das Wesen des Körpers ausmache, hat Descartes gegen naheliegende Einwände zu verteidigen gesucht. Die scheinbare Vermehrung und Verminderung der Ausdehnung, die in der Verdünnung und Verdichtung der Körper[51]) vorliegt, erklärt er durch Annahme von Poren in den Körpern, die z. T. nicht sinnlich wahrnehmbar seien. Diese werden vergrößert oder verkleinert, es handelt sich also lediglich um Gestaltänderungen der Körper, während deren Raum derselbe bleibt.

Gegen das weitere Bedenken, daß wir doch zwischen der bloßen Ausdehnung (dem Raum) und dem Körper (als einem erfüllten Raum) einen Unterschied machen, bemerkt er, das sei nur ein begrifflicher, kein realer Unterschied. Als Raum bezeichneten wir die Ausdehnung ganz im allgemeinen, als Körper eine einzelne bestimmte Ausdehnung. — (Augenscheinlich ist diese Auskunft nicht befriedigend, vielmehr ist im Begriff Raum weniger enthalten als im Begriff Körper.) —

Durch seine Identifizierung von Ausdehnung und Körper wird Descartes zu der Folgerung getrieben, daß es einen leeren Raum nicht gebe. Infolgedessen lehnt er auch die atomistische Hypothese ab; denn gibt es keinen leeren Raum, so kann das Körperliche (die Materie) nicht letzten Endes aus kleinsten Teilchen bestehen, die durch leere Zwischenräume getrennt sind, sondern es muß genau so kontinuierlich sein wie der Raum selbst.

Wie das körperliche Sein Ausdehnung ist, so ist das körperliche Geschehen Bewegung. Da kein leerer Raum existieren soll, so kann Bewegung nur als gegenseitiges Sich-verdrängen der Körper gedacht werden. Gott hat den Körpern ein gewisses Maß von Bewegung verliehen und diese Quantität Bewegung soll im Weltganzen nach Descartes immer unveränderlich bleiben.[52]) Alle Bewegungen sucht er auf Druck und Stoß zurückzuführen, jede Fernwirkung stellt er in Abrede.

Von der näheren Ausführung seiner Bewegungslehre und seiner Physik überhaupt kann hier abgesehen werden. Nur das

[51]) Die also identisch bleiben, während ihr Raum sich ändert.

[52]) Eine unvollkommene Vorausnahme des Satzes, daß die Summe der Energie konstant bleibt.

ist noch als besonders bedeutsam zu erwähnen, daß er die mechanistische Ansicht auch der Erklärung der organischen Körper zugrunde legt. Er schreckt dabei vor der seltsamen Folgerung nicht zurück, die Tiere für bloße Mechanismen (Maschinen) zu erklären.

5. **Anthropologie.** Nur im Menschen ist eine Seele mit dem Leibe verbunden, aber nicht s i e bedingt sein Leben, vielmehr muß Leben vorhanden sein, ehe sie sich mit ihm verbindet, und das Leben muß aufgehört haben, wenn sie den Leib verläßt. Dieses Leben aber ist rein mechanisch zu erklären aus Bewegung und Wärme (die ja selbst auf Bewegung zurückzuführen ist). Das Zentralorgan des Lebens ist das Herz.[53]) Aus dem Blut scheiden sich die feinsten, feurigsten und beweglichsten Teile aus. Sie heißen „Lebensgeister" (spiritus animales) und bilden sozusagen das Zwischenglied zwischen Leib und Seele. Sie steigen nämlich als feiner Hauch nach den Hirnhöhlen auf und gelangen so auch zur Zirbeldrüse. Diese als das einzige unpaarige Organ des Gehirns wird im besonderen Maße [54]) als Sitz der Seele bezeichnet. Die Lebensgeister pflanzen die Eindrücke von den Sinnesorganen her zu der Seele fort (wobei die Empfindungen entstehen), und sie übermitteln die Willensakte der Seele (die ihrerseits eine kleine Bewegung der Zirbeldrüse bewirken soll) den Muskeln.

Beim Zurückströmen der Lebensgeister von der Zirbeldrüse zum Herzen sollen die Leidenschaften entstehen. Descartes unterscheidet 6 elementare Affekte: 1. Verwunderung, 2. Liebe, 3. Haß, 4. Begehren (das sich in Hoffnung oder Furcht auf die Zukunft richtet), 5. Freude, 6. Trauer. In der Verwunderung, die Achtung und Verachtung mit umfaßt, sieht er den am meisten theoretischen Affekt, der mit der Vernunft am nächsten verwandt ist. Sie kann sich steigern zur intellektuellen Liebe Gottes, dem höchsten aller Affekte.

6. **Ethik.** Die Frage, wie sich der Wille zu den Affekten zu verhalten hat, leitet über zur E t h i k. Descartes hat sie nicht systematisch ausgeführt, nur in seinen Briefen finden sich ethische Gedanken. Sie verraten den Einfluß der Stoiker Seneca und Epiktet. Mit diesen schätzt er besonders die Beherrschung der Affekte durch den Willen. Dem letzteren schreibt er (indeterministische) Freiheit

---

[53]) Descartes verwertet dabei die Entdeckung Harveys vom Kreislauf des Blutes (1628).

[54]) Denn es heißt auch, daß die Seele mit dem ganzen Körper verknüpft sei.

zu. Deshalb kann der Mensch auch der Affekte Herr werden. Zwar vermag er sie nicht durch einen bloßen Willensakt zu vernichten, aber er braucht sich durch sie nicht zu Handlungen fortreißen zu lassen. In den Ruhepausen zwischen den Stürmen der Affekte vermag er Vorkehrungen gegen sie zu treffen. Insbesondere wird er durch klare und deutliche Erkenntnis die falschen, vom Affekt beeinflußten Schätzungen berichtigen und sich wahrhaft gültige sittliche Grundsätze bilden.

Da Descartes auch im Urteilen (Bejahen und Verneinen) eine Sache des Willens sieht und den Irrtum auf ein vorschnelles Urteilen, mithin auf ein fehlerhaftes Wollen zurückführt, so erscheint bei ihm auch das Erkennen als eine sittlich bedeutsame Betätigung.

7. **Wirkung Descartes'.** Descartes hat durch seine lebendige und klare Schreibweise und den philosophischen Gehalt seiner Werke außerordentlich anregend auf seine Zeitgenossen, wie auf viele spätere Philosophen gewirkt. Zwar an den Universitäten vermochte er die Herrschaft der Scholastik nicht zu brechen, aber die freieren Geister knüpften zumeist an ihn an, teils zustimmend, teils fortbildend. Außer in Frankreich breitete sich der Cartesianismus besonders in den Niederlanden und in Deutschland aus.

§ 14. Geulincx.

1. **Der Okkasionalismus.** Das Problem, das zunächst zur Umbildung des Cartesianischen Systems Anlaß gab, war die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist. Sie sollten beide Substanzen sein, mithin ganz unabhängig von einander; andererseits sollten sie doch in Wechselwirkung stehen, was eine teilweise gegenseitige Abhängigkeit einschließt. Auch schien es unbegreiflich, wie der Geist als ein ganz ausdehnungsloses, mithin auch der räumlichen Bewegung unzugängliches Wesen doch die Lebensgeister bewegen und von ihnen Eindrücke empfangen könne. Endlich mußten die Bewegungen, die (nach Descartes) die Seele der Zirbeldrüse und weiterhin den Lebensgeistern mitteilt, wenn sie auch noch so minimal gedacht wurden, doch als eine Durchbrechung der Naturkausalität erscheinen; denn die Summe der Bewegungen in der Körperwelt sollte ja konstant sein. So hat denn Arnold Geulincx (1625—69, der in Löwen und Leiden lehrte) die Lehre von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele aufgegeben und dafür den sog. „Okkasionalismus" vertreten. Nicht

Leib und Seele wirken aufeinander, sondern Gott ist es, der „bei Gelegenheit" (occasio) von Bewegungen in den Sinnesorganen die Empfindungen, und bei Gelegenheit von Willensakten die Muskelbewegungen zustande bringt.

Geulincx begründet seine Ansicht mit dem (freilich sehr anfechtbaren) Satz: Wovon man nicht weiß, wie es geschieht, das verursacht man nicht. Da ich kein Bewußtsein davon habe, wie z. B. meine Seele es anfängt, die Glieder zu bewegen, so kann ihr die Verursachung dieser Bewegung nicht zugeschoben werden.[55] Übrigens bestreitet Geulincx nicht nur diese Wechselwirkung, sondern überhaupt die Wirkungsfähigkeit der endlichen Wesen. Alle Wirksamkeit in der Welt soll von Gott ausgehen. Auch vergleicht er das Verhältnis der Seele zu Gott mit dem eines Raumteils (d. i. Körpers) zum Raum überhaupt. Denken wir alle Grenzen von unserem Geiste weg, so denken wir eben Gott. Geulincx nähert sich also sehr dem Pantheismus.

2. **Erkenntnislehre.** Bedeutsames hat er für die Erkenntnistheorie geleistet; er kann darin geradezu als Vorläufer Kants bezeichnet werden. Er übernimmt von Descartes die Ansicht, daß die sog. sekundären Qualitäten Zutat des Subjekts seien,[56] er geht aber noch darüber hinaus durch den Gedanken, daß auch die primären Eigenschaften, die wir den Dingen beilegen, d. h. eben das, was wir als objektive Wirklichkeit auffassen, durch die Gesetzmäßigkeit unseres Denkens bedingt seien. Daß wir die Unterschiede von Subjekt und Prädikat, Substanz und Akzidenz, Ganzes und Teil, Gattung und Art usw. als in und mit den Dingen Gegebenes ansehen, ist ein naives Vorurteil; wir selbst legen sie in die Dinge hinein und müssen uns das wenigstens zum Bewußtsein bringen, wenn wir es auch nicht vermeiden können; denn ohne diese gesetzmäßigen Funktionen können wir die Dinge überhaupt nicht auffassen.[57] Gegen Aristoteles erhebt dabei Geulincx den

[55] Dies würde nur gelten, wenn man (wie Descartes) alle seelischen Vorgänge als bewußte ansieht. Ja selbst dann kann man fragen: genügt nicht für die Annahme eines Kausalverhältnisses der gesetzmäßige Zusammenhang, auch ohne Einblick in sein Wie?

[56] Dabei äußert er übrigens, daß die „wirkliche" Welt, wie sie die mechanische Naturwissenschaft faßt, zwar die wahre [?], aber die ärmere sei; während die — auf „Veranlassung" jener „Wirklichkeit" — in unserem Geiste von Gott geschaffene Welt mit ihren Farben, Tönen, Gerüchen usw. die schönere und Gottes würdigere darstelle.

[57] An deren unabhängiger Existenz hält er (im Sinne des Realismus) fest.

berechtigten Vorwurf, daß er sich bei der Entdeckung dieser Denkfunktionen (denen die „Kategorien" entspringen und entsprechen) allzu sehr von der Sprache, genauer: den grammatischen Kategorien, habe leiten lassen.

Auf den metaphysischen Satz, daß der Geist in der Körperwelt nichts zu wirken vermöge, gründet Geulincx den Leitgedanken seiner Ethik. Wo man nichts vermag, da soll man auch nichts wollen (ubi nihil vales, ibi nihil velis). Also in der äußeren Welt sollen wir nicht die Ziele unseres Handelns suchen; vielmehr soll man, der Welt entsagend, in sich selbst Einkehr halten und geduldig auf dem angewiesenen Posten ausharren. Gott sieht auf die Gesinnung, nicht auf die Erfolge. Die höchste Tugend ist die Demut (auf Grund der Selbsterkenntnis) und damit die Ergebung in die göttliche Weltordnung. Als Wurzel des Bösen betrachtet er die Selbstliebe. Darum steht auch seine Ethik (wie die Kants) im Gegensatz zu allem Eudämonismus. Das tugendhafte Handeln hat das Gute um seiner selbst willen zum Ziel, nicht das Glück. Wird dieses dem Tugendhaften zuteil, so ist das ein Schmuck, ein Nebenergebnis seiner Tugend, nicht das, was deren Wert ausmacht. Auch die psychologisch tief wahre Bemerkung findet sich bei ihm: Das Glück ist wie der Schatten: es flieht dich, wenn du ihm nachgehst, es folgt dir, wenn du es fliehst. Wie Kant hebt er endlich auch die Unbedingtheit (den „kategorischen" Charakter) der sittlichen Gebote hervor.

§ 15. Malebranche.

1. **Erkenntnislehre.** Würde die Wechselwirkung zwischen Körperlichem und Geistigem geleugnet, so mußten sich daraus auch für die Auffassung der menschlichen Erkenntnis bedeutsame Folgerungen ergeben. Es ist das Verdienst des französischen Priesters Nicolas Malebranche (1638—1715), diese Fragen untersucht zu haben.[58] Schon Descartes stellt sich (wie oben gezeigt) beim Beginn seiner Untersuchung auf den Standpunkt des subjektiven Idealismus; er verläßt ihn aber bald (mit Hilfe der Gottesidee). Malebranche hat diesen subjektiven Idealismus energischer durchdacht und in seine Konsequenzen verfolgt. Er sucht zu zeigen, daß jeder „Beweis" für das Dasein der materiellen Welt un-

[58]) In seinem Hauptwerk de la recherche de la vérité (1675).

möglich sei,[59]) und daß unsere Vorstellung von der Welt genau so bleibe, wenn auch diese selbst wegfalle. Den „Glauben" an sie hält er freilich fest. Auch insofern ist er kritischer als Descartes, als er nicht ohne weiteres wie jener voraussetzt, das Selbstbewußtsein gebe uns nicht nur Gewißheit von der Existenz unseres Ich, sondern auch von dessen substantieller Natur und seiner Beschaffenheit. „Wenn ich begreife, daß $2 \times 2 = 4$ ist, so erfasse ich diese Wahrheit mit völliger Klarheit, aber ich erkenne nicht klar jenes Etwas in mir, das sie begreift." Auch Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen übernimmt Malebranche nicht.

Zu demjenigen, das besser erkennbar ist als das Seelische selbst, rechnet er aber nicht bloß die mathematischen Wahrheiten, sondern auch die Körperwelt, denn — in Einklang mit der mathematischen Naturwissenschaft — ist er der Ansicht, daß wir die Körper und die Vorgänge der Körperwelt wissenschaftlich erkennen, indem wir sie nach ihrer quantitativen Seite bestimmen und dabei die, in den Empfindungen sich darbietenden, qualitativen Unterschiede in Größenunterschiede umsetzen. Empfindungen als subjektive Vorgänge, wie überhaupt psychische Inhalte, lassen sich nicht im eigentlichen Sinne messen. Mithin steht die Selbst erkenntnis mit der Welt erkenntnis nicht auf gleicher Stufe (wie Descartes gemeint hatte), sondern nur der letzteren kommt mathematische Bestimmtheit zu, und diese Exaktheit können wir in der Psychologie nur erreichen, wenn wir das Psychische äußeren Vorgängen (den „Reizen") und physiologischen Prozessen gesetzlich zuordnen. Die Frage nach der Seelen substanz bleibt dabei ebenso außerhalb der wissenschaftlichen Betrachtung, wie die Frage, ob sich hinter der Ausdehnung noch irgendein substantielles Etwas verberge. So gelangt Malebranche zu dem — der modernen Wissenschaft überhaupt eigentümlichen — Standpunkt, sich auf die Untersuchung der psychischen und physischen Phänomene (d. h. der gegebenen Erscheinungen) und deren Gesetzmäßigkeit zu beschränken. Dieser rein „phänomenalen" Betrachtungweise paßt er auch seinen Kausalbegriff an. Gedanken Humes (vgl. S. 87 ff.) vorausnehmend, legt er dar, daß man weder bei der kausalen Verkettung äußerer Vorgänge (z. B. Bewegung eines Körpers durch Stoß eines anderen),

[59]) In der Tat, wenn man sich einmal in das individuelle Bewußtsein eingesperrt hat, so kommt man nicht wieder heraus. Dies deutet darauf, daß die Erkenntnistheorie nicht diesen Ausgangspunkt nehmen darf. (Vgl. meine „Einf. i. d. Erkenntnistheorie" [1909. S. 70 f.].)

noch bei psychisch bedingter Bewegung (z. B. Heben der Hand infolge eines Wollens) etwas wie eine, von der Ursache zur Wirkung hinüberströmende, Kraft entdecken könne. So überwindet er diese naive Auffassung der Kausalität und bestimmt ihren Sinn lediglich als die konstante gesetzliche Beziehung zwischen Vorgängen.

2. **Gotteslehre.** Freilich bleibt er nicht bei dieser kritischen Zurückhaltung. Er spricht die Kraft den Erscheinungen unserer Erfahrungswelt nur ab, um sie Gott beizulegen. Er ist der allein Wirkende; er hat auch die Gesetze der Erscheinungen nach seinem unveränderlichen Willen ein für allemal so geordnet, daß „bei Gelegenheit" bestimmter physischer Vorgänge psychische eintreten und umgekehrt. Gott ist es sogar auch, der uns überhaupt jegliche Erkenntnis, insbesondere auch die der Körperwelt ermöglicht. Wir haben ja im Anfang gesehen, daß Malebranche als Ausgangspunkt seiner Erkenntnistheorie den subjektiven Idealismus wählt, für den nur das Ich mit seinen Bewußtseinsvorgängen da ist. Über diese Beschränkung auf das eigene Ich gelangt er hinaus durch die Erwägung, daß wirkliche Erkenntnis nur möglich ist durch bestimmt fixierte, dauernde Begriffe, an denen eine unbeschränkte Vielzahl von Individuen teilhaben kann. Diese sind aber wohl zu scheiden von den ewig wechselnden und individuell verschiedenen Denkprozessen der Einzelnen. Da Malebranche nun der Gedanke fern liegt, daß diese Begriffe vom individuellen Denken[60]) abstrahiert seien, und daß ihre überindividuelle Gestaltung und Geltung durch sprachlichen Verkehr ermöglicht werde, so zieht er eine metaphysische Erklärung heran. Diese Begriffe („Ideen") sind in Gott. Da wir aber diese Begriffe denken — schon in jedem Wahrnehmungsakt ist ja ein Begriff enthalten —, so folgert er, „daß wir alle Dinge in Gott schauen".[61]) Auch die Körperwelt erkennen wir nicht unmittelbar — jede Wechselbeziehung zwischen ihr und dem erkennenden Bewußtsein leugnet ja Malebranche im Einklang mit seinem „Okkasionalismus" —, sondern wir erkennen sie vermittelst Ideen, die in Gott sind (wie auch unser Geist selbst in ihm ist). So werden die Begriffe nicht als vervollkommnungsfähige Produkte geistiger Funktionen (was

[60]) Dem sie doch angehören müssen, wenn es „Inhalt", „Sinn" haben soll. — Über die Begriffe in der Wahrnehmung vgl. Bd I S. 46 f.

[61]) Ähnliche Gedanken vertritt schon — wohl unter neuplatonischem Einfluß — Augustin (vgl. Bd. I, S. 99 f.), den Malebranche besonders hochschätzte; ferner Marsilius Ficinus u. Campanella (vgl. ob. S. 4 A. 1, S. 7).

das Richtige wäre), sondern als ein jenseitiges Reich von starren Objekten aufgefaßt, die jeder menschlichen Erkenntnis vorausgehend in Gott von Ewigkeit her vorhanden sind. Dabei läßt er freilich diese „Ideen" und die „ewigen Wahrheiten" (die in den Relationen dieser Ideen bestehen) nicht aus der Willkür Gottes hervorgehen (wie Descartes). Der Wille Gottes ist vielmehr nach ihm der göttlichen Vernunft unterworfen; ja Gott wird geradezu mit der Vernunft identifiziert.

3. **Ethik.** Zugleich ist Gott für Malebranche, den gläubigen Katholiken, das höchste Gut, das eigentliche Ziel alles Strebens. Die auf einzelne Güter gerichteten Strebungen sind nur Einschränkungen jenes allgemeinen Grundstrebens zu Gott. Auf der (okkasionalistisch gefaßten) Verbindung der Seele mit dem Leib beruht die Möglichkeit wie des Irrtums, so der Sünde. Jener entsteht, indem sinnliche Bilder die Vernunftbegriffe trüben; diese, indem zu den rein geistigen Neigungen sinnliche Leidenschaften sich hinzugesellen. Aber nicht, daß diese auftreten, bedeutet schon Sünde, sondern daß man ihnen zustimmt. Diese Zustimmung aber ist Sache der menschlichen Freiheit. Das Festhalten an der Freiheit, wie an der Schöpfung der Welt durch Gott unterscheidet Malebranche vom Pantheismus eines Spinoza, dem er sich annähert, besonders durch seine Lehre, daß die Ideen, wie die Einzelseelen „in Gott" sind, und daß Gott auch der Träger alles Wirkens, selbst in der Körperwelt, sei.

§ 16. Skeptiker.

1. **Pascal.** Nicht als Fortbildner der neueren Philosophie, sondern als ihr skeptischer Kritiker verdient Blaise Pascal (1623 — 1662) in diesem Zusammenhang Erwähnung. Er ist typisch für solche Geister, die zwar Trieb und Fähigkeit zum Selbstdenken und zu geistiger Freiheit haben, die aber unbefriedigt von der dem Menschen erreichbaren Erkenntnis sich doch der Mystik oder der kirchlichen Autorität in die Arme werfen.

Pascal hat sich tief eingelassen mit freieren Geistern wie Montaigne und Descartes. Das von letzterem aufgestellte Ideal der rein rationalen Erkenntnis nach dem Vorbild der Mathematik ergreift auch ihn. Als Forderung der wahren Methode bezeichnet er es, daß kein Begriff aufgenommen wird, der nicht vorher definiert; kein Satz anerkannt wird, der nicht von diesen Definitionen abgeleitet ist. Er bemerkt zwar, daß die ersten Prinzipien der Mathe-

matik und der mathematischen Naturwissenschaft eine Zurückführung auf noch einfachere Elemente nicht zulassen, aber er ist doch überzeugt, daß dadurch die innere Selbstsicherheit der Mathematik nicht erschüttert wird. So teilt er in seinen früheren Schriften mit Descartes das Vertrauen auf die menschliche Vernunft und ihre Erkenntnisfähigkeit. Ja, noch in seinem späteren, bekanntesten Werk, den „Pensées", finden sich Sätze wie: „Alle unsere Würde besteht in Gedanken." „Die gesamte Körperwelt, das Firmament, die Gestirne, die Erde und ihre Reiche wiegen nicht den geringsten der Geister auf, denn er erkennt dies alles und sich selbst, die Körper nichts davon." Auch daß die menschliche Erkenntnis nie zur Vollendung gelangt, schlägt ihn anfangs noch nicht nieder; er sieht in dem stetigen grenzenlosen Fortschritt gerade den unterscheidenden Vorzug des menschlichen Geistes vor dem tierischen Instinkt, der stets auf derselben Stufe verharrt.[62]) Aber eben hier zeigen nun die „Pensées" die Wendung: Das stolze Bewußtsein der Unendlichkeit des Fortschritts wird hier verdrängt durch die niederdrückende Verzweiflung über die Unerreichbarkeit eines absoluten, vollendeten Wissens. Zugleich schwindet die Schätzung der theoretischen Erkenntnis immer mehr vor der Versenkung in ethische und religiöse Probleme. Hier hebt er nun das Widerspruchsvolle der Menschennatur mit einer gewissen Sucht zur Selbstzerfleischung hervor. „Wir begehren die Wahrheit und finden in uns nur Ungewißheit. Wir suchen das Glück und finden nur Elend und Tod. Wir sind außerstande, auf Wahrheit und Glück zu verzichten, und außerstande, Gewißheit und Glück zu finden." Gerade, daß er so, innerlich zwiespältig und willensschwach, auf erreichbare Ziele nicht verzichten kann, läßt ihn den Halt anderswo suchen als im eigenen Erkennen und Wollen —: die Widersprüche unserer Natur glaubt er nur lösen zu können durch das Dogma der Erbsünde. Das Rätselhafte unseres Daseins zu ertragen ist er unfähig; es muß wenigstens eine Scheinlösung finden durch ein anderes Unbegreifliches.

So lebt sich nun Pascal unter dem Einfluß von Jansenius' Werk „Augustinus" (1640) immer mehr hinein in die Vorstellung, daß seit der Erbsünde die menschliche Natur gänzlich unfähig sei zum Guten. (Indeterministische) Freiheit kam danach dem Menschen nur im Zustand seiner Unschuld zu. Seit dem Sündenfall ist die

---

[62]) „Die Zellen der Bienen waren vor tausend Jahren ebenso genau abgemessen, als sie es heute sind!"

Fähigkeit zur Selbstbestimmung ausgelöscht. Jede sittliche Regung ist lediglich Geschenk der göttlichen Gnade, die Gott nach freiem Ermessen erteilt. Jede Frage des Menschen, ob das auch gerecht sei, hat zu verstummen. Das Unbegreifliche göttlichen Waltens und göttlicher Offenbarung erscheint so gerade als Beweis des göttlichen Charakters. Die in dem allem herrschende Grundtendenz, den Menschen vor Gott zu demütigen, ihn als klein und nichtig hinzustellen, führt Pascal schließlich auch zu völliger Verachtung menschlicher Erkenntnis und Wissenschaft. Die Skepsis ergreift selbst die evidenten mathematischen Grundsätze. Als letzter Ausweg erscheint die Unterwerfung unter die kirchliche Autorität und die pünktliche Erfüllung der von ihr vorgeschriebenen Zeremonien und frommen Übungen. Denn zur sittlichen Arbeit an seinem Innern hat ja der Mensch nicht selbst die Kraft, da hierüber allein die göttliche Gnade entscheidet.

2. **Bayle.** Eine psychologisch schwer verständliche Vereinigung von religiöser Gläubigkeit und skeptischer Zweifelsucht bietet der von Descartes und Malebranche beeinflußte Pierre Bayle (1647 bis 1705).[63]) Alle Bemühungen, Glauben und Wissen zu versöhnen, werden von ihm einer scharfen Kritik unterzogen und als vergeblich dargetan. Dogmen, wie das der Trinität, der Anwesenheit Christi im Altarsakrament, der Erbsünde usw. sind weder mit der Vernunft begreiflich, noch „übervernünftig", sondern direkt widervernünftig. Daraus folgt aber nach Bayle nicht, daß diese Dogmen falsch, sondern daß die Vernunft nichtig sei. Das Widerspruchsvolle, Geheimnisvolle ist es gerade, was die Dogmen für die Menge so anziehend macht[64]) und was die Unterwerfung unter sie als verdienstlich erscheinen läßt. (Vgl. Bd. I S. 97).

So gering Bayle von der theoretischen Vernunft des Menschen denkt, so unantastbar erscheint ihm das Recht seiner sittlichen Vernunft. Die Dinge im Jenseits vermag zwar der Mensch nicht zu erkennen, wohl aber die moralischen Gesetze seines Handelns. Dazu bedarf er nicht der Offenbarung, vielmehr müssen sich alle angeblich göttlichen Befehle vor unserem Gewissen als berechtigt erst ausweisen. Freilich, von der Wirksamkeit dieser

---

[63]) Professor in Sedan und Rotterdam. Hauptwerk: Dictionnaire historique et critique 1695/7.

[64]) „Wer eine philosophische Religion erfinden will, der mag alle schwerverständlichen Lehrsätze aus ihr entfernen, aber er mache sich auch von dem eitlen Wahne frei, daß die Menge ihm jemals folgen werde."

sittlichen Vernunfteinsicht, von ihrem Einfluß auf menschliches Wollen und Handeln denkt er sehr pessimistisch. Dabei bestreitet er die indeterministische Freiheit nicht (obwohl er sie unbegreiflich findet [65]). Auch ist er weit davon entfernt, die Religion als Stütze der Sittlichkeit anzusehen. Die Macht der Religion hat sich bisher vorwiegend in der Verfolgung Andersgläubiger gezeigt. Wenn auch das Christentum die moralischen Gebote am reinsten enthält, so können diese doch, da sie jedem eingeboren sind, auch von Heiden und Atheisten erfaßt und befolgt werden. Ja, es heißt die Sittlichkeit schwankend machen, wenn man sie auf die Autorität eines Einzelnen, z. B. eines Religionsstifters, gründet. Nicht ein geschichtliches Individuum, sondern nur die zeitlose (ewige) Idee des Guten darf der absolute Maßstab der Moralgebote sein.

Es ist leicht begreiflich, daß Bayle, dieser seltsame „Gläubige", mit seiner bohrenden Kritik den Aufklärern wie z. B. Voltaire scharfe Waffen zum Kampf gegen die Kirche geliefert hat.

§ 17. Spinoza.

1. **Leben, Persönlichkeit und Schriften.** Baruch de Spinoza, geboren zu Amsterdam 1632, stammte aus einer jüdischen Familie, die (wie viele andere) wegen religiöser Bedrückung aus Spanien nach den Niederlanden ausgewandert war. Wegen seiner freigeistigen Ansichten wurde er 1656 aus der jüdischen Gemeinde ausgestoßen. Er hat dann an verschiedenen Orten Hollands gelebt, die letzten Jahre im Haag. Seinen Unterhalt gewann er durch Schleifen optischer Gläser. Einen Ruf an die Universität Heidelberg 1673 lehnte er ab, weil ihm nicht volle Lehrfreiheit zugesichert wurde. Schon 1677 ist er, noch nicht 45 Jahre alt, gestorben.

Mehr wie bei anderen Philosophen ist bei Spinoza neben seinen Schriften die Persönlichkeit [66]) wirksam geworden.

Er vereint eine außerordentliche Kraft des Denkens und eine eherne Festigkeit des Wollens mit kindlicher Herzensgüte, ein klares Bewußtsein des eignen Wertes mit größter Bescheidenheit. Der Intellekt ist die herrschende Macht in ihm, aber doch ist ihm die rein theoretische Erkenntnis nicht letzter Zweck, sie soll vielmehr im Dienste des Sittlichen stehen.

---

[65]) Der Determinismus würde ja Gott als Urheber aller, auch der bösen, menschlichen Handlungen erscheinen lassen, was er für unzulässig hielt. Freilich kann er es auch nicht begreifen, wie ein „heiliger, gütiger" Gott so boshafte und unglückliche Geschöpfe wie die Menschen habe schaffen können.

[66]) Die folgende Charakteristik nach J. Freudenthal, „Das Leben Spinozas" 1904.

Scharfe Kritik hat er an herrschenden Meinungen und Autoritäten geübt; aber seine Hauptabsicht ist nicht negativ, vielmehr ist sie auf die Begründung einer streng vernünftigen Weltansicht und Lebensführung gerichtet. Mit Unrecht hat man ihn als einen ruchlosen, sittenverderbenden Gottesleugner verlästert. Als Höchstes gilt ihm vielmehr die Hingabe an das unendliche göttliche Wesen, das ihm freilich mit der Welt völlig zusammenfließt. Seine Religiosität ist dabei fern von jeder selbstquälerischen Askese. Allerdings lebte er entsagungsvoll in ärmlichster Umgebung, aber er ist kein Feind unschuldiger sinnlicher Genüsse. Er persönlich sucht sie nicht, er verpönt sie aber auch nicht. Höher stehen ihm die Freuden der Erkenntnis. Nicht pessimistisch wendet er sich vom Leben ab, sondern er bejaht es tapfer, indem er sich voll frommer Ergebung und Seelenruhe in die ewige Notwendigkeit der Dinge ergibt.

Mannigfache Einflüsse haben auf Spinoza gewirkt. Er studierte zuerst die jüdische Theologie (den Talmud) und Religionsphilosophie in der Schule seiner Gemeinde. Hier konnte er den Hauptgedanken seines Systems finden, daß Gotteserkenntnis die höchste menschliche Erkenntnis und Gottesliebe die höchste Betätigung sei. Auch die jüngere Scholastik (Suarez; vgl. Bd. I S. 131) lernt er kennen; ihr entnimmt er manche Begriffe und Termini. Eingehend beschäftigt er sich ferner mit Mathematik und Naturwissenschaft, mit der italienischen Naturphilosophie (G. Bruno), mit Hobbes und vor allem mit Descartes' System (über das er auch eine Schrift veröffentlicht). Von antiken Philosophen scheinen nur die Stoiker mit ihrem Ideal der „Apathie" (vgl. Bd. I S. 83) auf ihn gewirkt zu haben.

Außer der Schrift über **Principia philosophiae** des Descartes hat er nur den **tractatus theologico-politicus** (der für Denkfreiheit und das Recht der Bibelkritik eintritt) selbst herausgegeben. Die übrigen Schriften sind erst nach seinem Tode erschienen: so (1677) der für seine Erkenntnistheorie wichtige „Traktat über die Vervollkommnung des Intellekts" (**„de intellectus emendatione"**) und das Hauptwerk, die „Ethik, nach geometrischer Methode entwickelt" (**„Ethica ordine geometrico demonstrata"**). In 5 Teilen behandelt die Ethik 1) Gott, 2) Wesen und Ursprung des Geistes, 3) der Affekte, 4) die menschliche Knechtschaft (oder die Macht der Leidenschaften), 5) die menschliche Freiheit (oder die Macht der Vernunft).

2. **Erkenntnis-Methode.** Die Mathematik gilt Spinoza als das Ideal menschlicher Wissenschaft überhaupt. So hat er auch in seinem Hauptwerk die „geometrische Methode" angewandt: d. h. er beginnt mit Definitionen und Axiomen, baut darauf Lehrsätze („Propositiones") mit ihren Beweisen und fügt noch Folgesätze („Korollarien") und nähere Erläuterungen („Scholia") bei.

Die Definitionen faßt er genetisch, d. h. sie haben nicht an einem vorhandenen Objekt Merkmale aufzusuchen, sondern sie

müssen das Objekt entstehen lassen und damit zugleich das Gesetz seiner Bildung offenbaren.[67]) Wie nun in der Geometrie aus diesen Definitionen eine Fülle von Einzelgebilden (z. B. verschieden großen Dreiecken, Kreisen usw.) hervorgehen, die in ihnen sozusagen ihr erzeugendes Gesetz haben, so hat die Metaphysik die Fülle der Dinge aus der Definition ihrer letzten Gründe in streng logischer Ordnung abzuleiten. Spinoza setzt dabei ohne weiteres voraus, daß der Ordnung des Denkens die Ordnung des Seins entspreche. Die klare und deutliche Definition und Verknüpfung der Begriffe versichert ihn auch der Wirklichkeit der entsprechenden Gegenstände. Die logische Folge der Gedanken spiegelt für ihn den realen Entstehungsprozeß der Dinge. Der Erfahrung bedarf es nicht.

Die höchste Stufe des Wissens gilt ihm als erreicht, wenn das Einzelne zusammen mit dem ihm übergeordneten (und es erzeugenden) Allgemeinen intuitiv erfaßt wird; das Einzelne, Zufällige, Veränderliche wird dann geschaut „im Lichte des Ewigen". Alle wirkliche Erkenntnis ist so deduktiv, sie ist a priori d. h. (dem ursprünglichen Sinne dieses Terminus entsprechend:) Erkenntnis aus den Ursachen, und zu oberst aus der höchsten Ursache, der Ursache von sich (causa sui) und allem, Gott. Nun übersteigt es freilich die menschliche Erkenntniskraft, die Einzeldinge alle in ihrer unerschöpflichen Menge und bunten Mannigfaltigkeit zu erblicken und abzuleiten. Es genügt, sie als untergeordnet zu erfassen unter die Grundarten des Seins, in welchen das Ursein die Fülle seines Inhalts erschließt, und von denen uns zwei bekannt sind: Denken und Ausdehnung. Indem wir ihr Wesen, ihre Gesetzmäßigkeit erfassen, erkennen wir auch das Bleibende, das „Ewige" an allen zeitlich ablaufenden Denk- und Bewegungsvorgängen.

3. **Metaphysik.** Mit den Grundgedanken dieser rationalistischen Erkenntnistheorie sind schon die Grundzüge der M e t a p h y s i k gegeben, wie sie in den beiden ersten Büchern der „Ethik" dargelegt ist. Den Ausgangspunkt bildet die Definition der S u b s t a n z. Sie ist nach Spinoza dasjenige, „was in sich existiert und durch sich (allein) begriffen wird." Das heißt: die Substanz ist ihrer Existenz nach schlechthin selbständig und unabhängig, und auch ihr Begriff kann nicht von einem anderen Begriff abgeleitet werden. Mit der absoluten Selbständigkeit der Substanz ist auch gesagt, daß

[67]) Z. B. die Kugel wäre zu definieren als ein Gebilde, das durch die Drehung eines Halbkreises um seinen Durchmesser als Achse entsteht.

sie nicht von etwas anderem hervorgebracht ist (sie ist Ursache ihrer selbst, causa sui) und auch von nichts anderem beschränkt ist (sie ist e i n e und u n e n d l i c h). Spinoza nennt sie auch „Natur" oder „Gott" (womit er sie natürlich nicht als ein persönliches Wesen fassen will). —

Die Substanz ist die „immanente Ursache" („causa immanens") aller Dinge. Damit ist gesagt, daß die Substanz nicht ein von den Dingen verschiedenes (etwa zeitlich schon v o r ihnen existierendes) Wesen wäre; ebenso wenig ist sie als eine, die Dinge erzeugende und durchwaltende, Grundkraft oder endlich als die einfache Summe der Dinge aufzufassen. In seiner ersten Schrift [68]) hatte allerdings Spinoza nach Art der Naturphilosophie der Renaissance die Natur gedacht als das Prinzip, das in seiner Kraftfülle die Einzeldinge und ihren Wechsel erzeugt, und das zwecktätige innere Leben des All ausmacht. In der „Ethik" aber ist das Verhältnis Gottes zu den Dingen ein rein logisches. Er verhält sich zu ihnen wie die Eigenschaften einer geometrischen Figur zu ihrem Begriff, wie die Folgesätze zu einem Grundsatz. Gottes „Tätigkeit" besagt nichts anderes als die unveränderliche Gesetzesordnung, kraft deren die Dinge s i n d und sich in ihrer Folge wechselseitig bestimmen . . . . „Der Gott Spinozas gleicht nicht dem Goetheschen Erdgeist, der in Lebensfluten, im Tatensturm auf- und abwallt: er verharrt in der ehernen Ruhe einer mathematischen Formel" (Cassirer).

Gott ist die f r e i e Ursache von Allem; was nicht ausschließt, daß alles Seiende mit Notwendigkeit so ist, wie es ist. Unfrei ist nur, was von a n d e r e m genötigt wird; was dagegen lediglich unter der Notwendigkeit der eigenen Natur steht, das ist frei. — Die Annahme eines Handelns nach Z w e c k e n ist natürlich von Gott fernzuhalten, wie überhaupt jede Vermenschlichung.

Der zweite grundlegende Begriff bei Spinoza ist der des A t t r i b u t s. Es wird definiert als „das, was der Verstand an der Substanz auffaßt als ihr Wesen ausmachend." Der Substanz als einem Wesen von unendlicher Realität [69]) kommen unendlich viele Attribute zu. Von ihnen vermag aber der menschliche Geist nur zwei zu erkennen: Denken und Ausdehnung. Diese Attribute sind nicht zu denken als Kräfte oder Wirkungen der

[68]) Dem „kurzen Traktat über Gott, den Menschen und seinem Glück", der erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts bekannt geworden ist.
[69]) **ens realissimum** der Scholastik. (Vgl. Bd. I S. 105.)

Substanz, auch nicht als bloß subjektive Auffassungen [70]) (denn der erkennende Geist vermag nach Spinoza nichts zu erzeugen, sondern nur wiederzugeben, was in der Wirklichkeit vorhanden ist); sie sind reale Eigenschaften, in deren jeder sich das Wesen der Substanz vollständig (adäquat) darstellt, nämlich als eine einheitliche, allumfassende Ordnung. Damit ist gegeben, daß der Inhalt der beiden uns erkennbaren Attribute einen völligen Parallelismus aufweist. Dem Verhältnis räumlicher Gestalten z. B., das in einem geometrischen Lehrsatz ausgesprochen ist, geht parallel das Verhältnis der Gedanken, die diesen Lehrsatz ausmachen. Dieselbe Ordnung ist in beiden, und in dieser identischen Ordnung besteht eben die Substanz.

Die Einzeldinge bezeichnet Spinoza als die „Modi" (d. h. die besonderen Ausprägungen, Modifikationen) der Substanz. Sie alle können unter dem Gesichtspunkt b e i d e r Attribute (also sowohl des Denkens wie der Ausdehnung) aufgefaßt werden. Daher gilt der Satz, „daß die Ordnung der Ideen dieselbe ist wie die der Dinge", d. h. allem Geistigen entspricht ein Körperliches und umgekehrt. Dieses „Prinzip des psycho-physischen Parallelismus" schließt natürlich jede Annahme einer Wechselwirkung zwischen Seele und Leib aus. Die Seele ist die Vorstellung (das Bewußtsein) des Leibes (idea corporis); das Selbstbewußtsein (idea ideae corporis) ist unmittelbar mit dem Bewußtsein gegeben.[71]) Der Geist erkennt sich aber nur insofern selbst, als er die Ideen der „Affektionen des Körpers" percipiert, die von anderen Körpern herrühren. Die Selbsterkenntnis ist darum eine sehr vermittelte und unvollkommene. Sie ist nicht, wie bei Descartes, die Grundlage jeglicher Gewißheit; ebensowenig ist sie natürlich das Bewußtsein von einer s u b s t a n z i e l l e n Seele, denn der Geist ist selbst nur ein Aggregat von Ideen, ein Komplex von Vorstellungen.

4. **Seelenlehre.** Aus Spinozas p s y c h o l o g i s c h e n Ansichten sei erwähnt, daß er der Seele ein doppeltes Erkenntnisvermögen zuschreibt. Unter imaginatio („bildhaftes", d. i. sinnliches Vorstellungsvermögen) versteht er den Inbegriff der sinnlichen Wahrnehmungen (und ihrer Reproduktionen), sowie der daraus abgeleiteten Begriffe. Die Imaginatio liefert nur unzu-

---

[70]) so daß die Substanz nicht selbst „denkend" und „ausgedehnt" wäre, sondern nur dem Menschen so erschiene.

[71]) Das ist eine umstrittene Frage; viele seelische Betätigungen erfolgen jedenfalls, ohne daß wir sie bemerken (darauf reflektieren).

längliche (inadäquate) Erkenntnis. Das Vermögen zu adäquaten Ideen nennt er Vernunft (ratio). So sind unsere Ideen von Gott und von den Attributen „Ausdehnung" und „Denken" adäquat; derart ist auch die Idee jedes einzelnen Gegenstands, sofern wir ihn als Modifikation der einen Substanz und damit im allumfassenden, ewigen Weltzusammenhang (sub specie aeterni) begreifen. Jede wahre Erkenntnis bezeugt sich selbst durch die sie begleitende Evidenz.

Was die Gefühle und Strebungen des Menschen betrifft, so unterscheidet Spinoza drei „primäre" Affekte. Der Grundtrieb jedes Wesens ist auf Selbstbehauptung gerichtet (cupiditas Wille oder Streben).[72] Wenn etwas die Macht des Körpers erhöht, so erhöht die Idee dieses Etwas die Macht der Seele, und es wird darum gern vorgestellt (laetitia Freude); dagegen tritt bei Machtverminderung die tristitia (Traurigkeit) ein. Aus diesen drei Elementar-Affekten sucht Spinoza die anderen abzuleiten. So ist z. B. Liebe: „Freude, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache"; Haß ist „Trauer, begleitet von der Idee ihrer Ursache."

Bedeutsam ist die rein theoretische Haltung, die er dabei festhält: er will die Begierden und die daraus sich ergebenden Handlungen weder verlachen noch verabscheuen, sondern — verstehen, und zwar so gleichmütig und kühl, als ob es sich um Linien, Flächen und Körper handelte. Auch gibt es ja nichts, was nicht mit unbedingter Notwendigkeit aus der einen absoluten Substanz folgte. Wir meinen frei zu handeln, weil wir uns nur unseres Wollens und vielleicht seiner unmittelbaren Motive, aber nicht der weiter zurückliegenden Ursachen bewußt sind. So glaubt das durstige Kind freiwillig die Milch zu verlangen, das ängstliche freiwillig zu fliehen. Hätte der fallende Stein Bewußtsein, so würde er auch wähnen, freiwillig zu fallen.

5. **Ethik.** Nach diesem strengen Determinismus Spinozas muß alles, was wir gut und böse nennen, mit Notwendigkeit aus der absoluten Substanz, Gott, sich ergeben. Spinoza findet sich mit dieser Folgerung dadurch ab, daß er lehrt: Gut und Böse, Vollkommen und Unvollkommen sind nicht Eigenschaften, die den Dingen selbst zukommen, sondern wir sind es, die sie nach gewissen

---

[72]) Dabei betont er auch (wie Hobbes), daß durch das Begehren erst die Dinge für uns Wert gewinnen. Wir nennen etwas gut, weil wir es begehren, nicht begehren wir es, weil wir es für gut halten.

Eindrücken und Stimmungen den Gegenständen (z. B. menschlichen Handlungen) beilegen. Sie haben also nur relative Geltung (für uns), keine absolute; mit dem substanziellen Weltgrund haben sie nichts zu tun; er ist weder sittlich noch unsittlich. Ein solcher Gedanke stand natürlich im schärfsten Gegensatz zu dem herrschenden Glauben an den heiligen Gott und mußte erbitterte Gegnerschaft hervorrufen; ja er schien Sittlichkeit unmöglich zu machen. Spinozas System aber gipfelt gerade in der Ethik und zwar einer individualistischen Ethik, und er ist selbst eine durchaus ethisch gerichtete Persönlichkeit.

Tugend (Sittlichkeit) ist nach ihm „die Macht des Menschen, die durch das Wesen des Menschen allein ihre Erklärung findet." Das will besagen: sofern der Mensch trotz seines Verflochtenseins in den allgemeinen Naturzusammenhang doch seiner Natur entsprechend sein Wollen und Handeln gestaltet, ist er tugendhaft (und damit auch frei). Sofern er aber durch übermächtige Einflüsse von außen bestimmt wird, ist er böse und unfrei. Zu diesen äußeren Einflüssen rechnet Spinoza besonders die, durch vergängliche Objekte angeregten passiven Affekte des sinnlichen Begehrens. Sie entstehen aus verworrenen Ideen. Wir gelangen dadurch zu ihrer Beherrschung, daß wir sie klar erkennen. Dies ist der Fall, wenn wir die Objekte nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrem Zusammenhang mit der allumfassenden Substanz erfassen. Auf diese Erkenntnis richtet sich aber selbst ein („tätiger") Affekt (und nur ein solcher vermag andere Affekte zu überwinden). Da das vernünftige Denken (in adäquaten Ideen) das Einzige ist, was aus dem Wesen des Geistes mit innerer Notwendigkeit folgt,[73]) so wird der Grundtrieb unserer Natur nur durch die vernünftige Erkenntnis der Dinge als Modifikationen des göttlichen Wesens vollkommen befriedigt. In dieser Erkenntnis verhalten wir uns in nichts mehr leidend, sondern ganz und gar tätig, und die daraus sich ergebende Freude, begleitet von der Idee Gottes, ist intellektuelle Liebe zu Gott. Sie ist die höchste Tugend und zugleich das höchste Glück. Denn „die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst." Für sie gelten die Verse aus „Faust": „Entschlafen sind nun wilde Triebe, Mit jedem ungestümen Tun; Es reget sich die Menschenliebe, Die Liebe Gottes regt sich nun." Sie charakterisieren trefflich die „Friedensluft", die Spinozas Ethik durchweht.

[73]) In diesem Sinne ist Spinozas Wort zu verstehen: „Tugend ist nichts anderes als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln."

6. **Staatslehre.** In seiner Staatslehre ist Spinoza von Hobbes beeinflußt, aber zugleich dessen Gegner. Auch er geht aus von dem Gedanken eines staatlosen „Naturzustandes", in dem die Einzelnen, von ihren sinnlichen Begierden beherrscht, in steter Zwietracht lebten. Der Staat begründet den Frieden und schützt die Interessen der Einzelnen, aber er hat auch der Entwicklung der Vernunft zu dienen. Nur im Staate ist wahre Sittlichkeit und Freiheit möglich. Freilich darf die Staatsgewalt nicht absolut sein und das Individuum knechten (wie Hobbes wollte), sondern demokratisch, so daß jeder dem selbstgegebenen Gesetz gehorcht.[74]) „Der Zweck des Staates ist die Freiheit."

7. **Nachwirkung Spinozas.** Trotz erbittertster Bekämpfung fand die Lehre Spinozas doch eine Reihe mehr oder minder versteckter Anhänger — zunächst in den Niederlanden,[75]) dann auch in Frankreich und Deutschland. Jedoch seit etwa 1720 verstummt der literarische Streit um ihn; das allgemeine Interesse wurde jetzt durch die Leibniz-Wolffsche Lehre in Anspruch genommen. Erst im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts hat Friedrich Heinrich Jacobi eifrig Anhänger für Spinoza geworben, darunter Goethe, der sich einmal als seinen „leidenschaftlichen Schüler, ja entschiedensten Verehrer" bezeichnet. Auch Herder schätzt ihn hoch. Unverkennbar ist ferner sein Einfluß auf Schleiermacher, Schelling, Hegel, Fechner, Paulsen und überhaupt auf die monistische Philosophie der Gegenwart (z. B. auf Haeckel).

Wegen dieser tiefgehenden historischen Wirkungen des Systems dürfte eine eingehendere kritische Würdigung am Platze sein.

8. **Beurteilung.** Der Grundmangel des Systems liegt in dem, worin Spinoza selbst wohl einen Hauptvorzug sah, in der „geometrischen Methode". Dadurch vermischt er in unzulässiger Weise Mathematik und Metaphysik. Erstere ist eine Idealwissenschaft, die nur mit gedachten Gebilden sich befaßt, die letztere eine Realwissenschaft, welche die Wirklichkeit möglichst umfassend und tiefgehend ergründen möchte. In

[74]) So der „theologisch-politische Traktat" von 1670, der auch für religiöse Toleranz, Denkfreiheit und Bibelkritik eintritt. In dem (späteren) „politischen Traktat" neigt Spinoza mehr zu einer aristokratischen Verfassung.

[75]) Der religiöse Spinozismus vereinigt sich hier mit dem Einfluß Jac. Böhmes, der seit Ende des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden eifrige Leser fand.

der Mathematik ist es zulässig, Begriffe zu definieren und in Sätzen und Beweisen zu benutzen, ohne zu fragen, ob Gegenstände, die diesen Begriffen entsprechen, wirklich existieren. Wenn dagegen eine Metaphysik auf die Definition des Substanzbegriffes gegründet werden soll, so bleibt die Frage offen, ob denn etwas Wirkliches, das dieser Definition entspricht, auch existiert. Darin, daß Spinoza diese Frage ganz übersieht, zeigt sich, daß er ohne erkenntniskritische Überlegung (d. h. „dogmatisch") verfährt. Mit der Vermischung von Ideal- und Realwissenschaft ist auch gegeben, daß er das (zeitlose) logische Verhältnis von Grund und Folge von dem (zeitlichen) realen Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht unterscheidet.

Eine wirkliche (der mathematischen vergleichbare) Ableitung aus dem Begriff der e i n e n Substanz ist bei Spinoza nicht gegeben. Die beiden Attribute „Denken" und „Ausdehnung" sind stillschweigend aus der Erfahrung herübergenommen.[76]) Noch weniger sind die konkreten Einzeldinge „abgeleitet". Das empirisch Wirkliche läßt sich eben nicht rein logisch-mathematisch deduzieren.

Spinozas psycho-physischer Parallelismus ist unklar, weil doppeldeutig. Nach der einen möglichen Deutung sind parallel z. B. ein wahrgenommenes Ding als das Physische und die darauf gerichtete Wahrnehmungsvorstellung als das Psychische. Nach der anderen Deutung findet jener psychische Wahrnehmungsakt vielmehr seine Entsprechung in dem physiologischen Gehirnvorgang, der ihn begleitet.

Bedenken erregt auch der Intellektualismus seiner Ethik: die mehr oder minder klare Erkenntnis soll allein bestimmend sein für das Wollen. Dem entspricht die Erfahrung nicht. Nicht unerwähnt mag auch bleiben, daß Persönliches ohne weiteres verallgemeinert wird, wenn er die intellektuelle Liebe als den stärksten Affekt ansieht und in der Gotteserkenntnis die wertvollste und beglückendste Betätigung sieht.

---

[76]) Daß er gar die Substanz mit unendlich vielen Attributen ausstattet, beruht darauf, daß er den Begriff des „allerrealsten" Wesens (ens realissimum) der Scholastik entlehnt. (Vgl. oben S. 52 A, 69). Eine weitere Bedeutung für das System hat aber der Begriff nicht.

V. Kapitel.

Locke und die englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts.

§ 18. Locke.

1. **Leben und Werke.** John Locke (1632—1704) studierte in Oxford Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin. Er hat sich später sehr ungünstig über die scholastische Unterrichtsmethode geäußert. Descartes' und Bacons' Schriften zogen ihn dagegen lebhaft an, ebenso die experimentellen chemischen Untersuchungen Robert Boyles (1627—91), der durch Einführung des Atombegriffs in die Chemie diese erst von den aristotelischen und alchymistischen Vorurteilen befreit hat. Der Mathematik stand dagegen Locke zeitlebens relativ fremd gegenüber. Als Arzt, Erzieher des Sohnes und Vertrauter nahm er in dem Hause des Grafen von Shaftesbury eine angesehene Stellung ein. Mehrfach weilte er längere Zeit in den Niederlanden und in Frankreich.

Sein Hauptwerk „Die Untersuchung über den menschlichen Verstand" („essay concerning human understanding") in 4 Bdn. erschien 1790. Nicht in der trockenen Form der scholastischen Lehrbücher, sondern in dem fesselnden Plauderton des Essay wurden hier philosophische Probleme erörtert, und das hat zur Verbreitung des Werkes sicher viel beigetragen. In noch höherem Grade trug der Inhalt das Gepräge des Neuen und Originellen. Während das allgemeine Interesse noch durchaus metaphysischen, speziell naturphilosophischen Fragen zugewandt war, wird hier (wie bei Descartes) ein erkenntnistheoretisches Problem in den Mittelpunkt gestellt: Die Frage nach der Entstehung, der Gewißheit und dem Umfang der Erkenntnis.[77])

2. **Herkunft und Klassen der Ideen.** Als grundlegendes erkenntnistheoretisches Problem betrachtet Locke die Frage, woher denn die „Ideen" [78]) (Vorstellungen) stammen, mit denen der Verstand bei der Erkenntnis operiert. Das erste Buch des Essay enthält auf diese Frage die negative Antwort, daß es keine angeborenen Ideen gäbe. In überzeugender Weise legt Locke dar: existierten angeborene Begriffe und daraus gebildete Grund-

[77]) Die Frage nach der Herkunft der Ideen ist auch eine psychologische, aber Locke glaubt damit die erkenntnistheoretische nach dem Erkenntniswert der Ideen beantworten zu können. Das Psychologische und das Erkenntnistheoretische ist bei ihm noch nicht reinlich geschieden.

[78]) Er definiert: „Alles, was der Geist in sich selber wahrnimmt, oder was das unmittelbare Objekt der Wahrnehmung, des Denkens oder des Verstandes ist, das nenne ich Idee." Sie entspricht also der cogitatio des Descartes im weiten Sinne des Bewußtseinsinhalts.

sätze, so müßten diese auch schon Kindern, Wilden, Ungebildeten bewußt sein. Aber bei Begriffen wie Identität, Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit [79]) ist dies (wie sich leicht zeigen läßt) nicht der Fall; ebensowenig bei Grundsätzen, wie dem Satz der Identität und des Widerspruchs. Selbst die Gottesvorstellung ist nicht angeboren; denn sie findet sich nicht bei allen Völkern und Menschen, und sie weist große Verschiedenheiten auf. Daß sie aber so weit verbreitet ist, erklärt sich leicht: Die Spuren der göttlichen Weisheit und Macht zeigen sich für jeden Vernünftigen deutlich in der Schöpfung. Auch praktische (moralische) Grundsätze sind nicht angeboren. Sie sind nicht allgemein anerkannt, und sie werden auch in ganz verschiedener Weise begründet. Angeboren ist auf praktischem Gebiet lediglich das Verlangen nach Glückseligkeit, und der Abscheu gegen Unglück. Die Erfahrung mußte nun bestimmte Verhaltungsweisen als dienlich dem Glücke der Einzelnen und der Gemeinschaften nahe legen. Daraus und aus der Wirkung der Erziehung und der Sitte erklärt sich die relativ weite Verbreitung gewisser moralischer Grundsätze.[80])

Die positive Ergänzung zu der Kritik des ersten Buches liefert das zweite. Es sucht darzulegen, daß alle „Ideen" aus der Erfahrung stammen. Diese beruht entweder auf der Wahrnehmung äußerer Gegenstände vermittelst der Sinne („Sensation") oder auf der Wahrnehmung seelischer Vorgänge in unserem Innern („Reflexion"). Die letztere entwickelt sich erst auf Grund der ersteren. Locke teilt nun die Ideen in zwei große Klassen: A. einfache (simples ideas, bei denen sich der Verstand rein passiv, aufnehmend, verhält), B. zusammengesetzte (complexed ideas, die der Verstand durch Kombination der einfachen aktiv bildet.)

A. Die einfachen Ideen stammen:

1. aus einem Sinn, wie Farbe-, Ton-, Geruchs- u. a. Empfindungen;

---

[79]) Bei diesen allgemeinsten Begriffen ist die Annahme, sie seien angeboren, noch am ehesten wahrscheinlich. Locke's Kritik trifft übrigens nicht Descartes (S. 33) vielleicht zielt sie auch nicht auf ihn. (Vgl. S. 71 A., 106.)

[80]) Die Polemik gegen deren Angeborensein (die uns fast überflüssig erscheint) wurde damals übel aufgenommen. Selbst Newton erklärte, Locke sei ein „Hobbist", der die Moral in der Wurzel getroffen habe.

2. aus mehreren Sinnen: Vorstellung von Ausdehnung, Gestalt, Bewegung (die dem Gesicht- und Tastsinn entstammen);
3. aus der „Reflexion": die Begriffe des Denkens oder Vorstellens (und seiner Arten: des Urteilens, Wissens, Glaubens, Sich-erinnerns), des Wollens und Begehrens;
4. aus Sensation und Reflexion: Vorstellungen der Lust und Unlust, des Daseins, der Kraft, der Sukzession u. s. w.

Was nun den Erkenntnis wert dieser einfachen Ideen betrifft, so unterscheidet hier Locke solche, die genau dem erkannten Gegenstand entsprechen, also objektiv gültig sind, und solche, die nur subjektive Bedeutung haben. Zu den ersteren rechnet er alle Ideen der Reflexion,[81]) ferner die Vorstellungen der Ausdehnung, Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur und der Undurchdringlichkeit (Solidität). Diese (die sog. „primären") Qualitäten sind nach Locke „von dem Körper völlig untrennbar, in welchem Zustande er sich auch befindet;[82]) die „sekundären" dagegen (wie farbig, tönend, riechend, schmeckend, hart, weich, heiß, kalt) werden von ihm mit Recht als bloße Empfindungen in den wahrnehmenden Subjekten bezeichnet. In den Dingen entsprechen ihnen primäre Eigenschaften, besonders Bewegungsvorgänge, die auf die Sinne wirken.[83])

Neue einfache Ideen kann der Verstand nicht hervorbringen, er kann aber die durch die Wahrnehmung aufgenommenen mannigfach kombinieren und verarbeiten. Dadurch entstehen:

B. die zusammengesetzten Ideen.

Eine Voraussetzung dafür ist, daß die Ideen nach ihrer Aufnahme nicht spurlos verschwinden, sondern behalten werden. Das Gedächtnis ist also eine Voraussetzung für die Tätigkeit des Verstandes, die im Vergleichen und Unterscheiden, Verbinden und Trennen (Abstrahieren) und im Benennen besteht. Die Produkte der Verstandestätigkeit, die „komplexen Ideen" gliedert Locke in drei Gruppen. Sie haben zum Inhalt:

---

[81]) Damit ist behauptet, daß die Selbstwahrnehmung die Bewußtseinszustände und -Vorgänge ganz getreu wiedergibt (was nach den Feststellungen der modernen Psychologie nicht anerkannt werden kann).

[82]) Er betont dabei zutreffend gegen Descartes, daß nicht die bloße Ausdehnung das Wesen des Körpers ausmache, daß die Undurchdringlichkeit hinzukommen müsse. (Vgl. S. 39.)

[83]) Die Unterscheidung in „primäre" und „sekundäre" Qualitäten ist übrigens schon von den antiken Atomisten, ferner von Galilei, Hobbes und Descartes vollzogen worden. (Vgl. Bd. I S. 24; II S. 17, 24, 35.)

1. M o d i, d. h. Zustände und Beschaffenheiten von Dingen und Vorgängen. Die „einfachen" Modi bestehen aus lauter gleichartigen Elementen (z. B. ein Dutzend), die „gemischten" aus ungleichartigen (z. B. Schönheit, d. i. „eine gewisse Kombination von Farbe und Gestalt, durch die der Beschauer entzückt wird", Diebstahl, Verpflichtung, Trunkenheit, Lüge usw.)

2. S u b s t a n z e n, d. h. „solche Kombinationen einfacher Ideen, die als Repräsentanten von Dingen gelten". Dahin gehört „die hypothetische oder unklare Idee »Substanz«"; sie bedeutet jenes für sich bestehende „wir wissen nicht was", welches Träger der Modi ist. Weiter gehören hierher alle Ding-Vorstellungen (Mensch, Blei usw.), auch die von Kollektiva wie Heer, Welt.

3. R e l a t i o n e n (Beziehungen, Verhältnisse). Sie gewinnt der Geist nicht (wie die Ideen der zwei anderen Gruppen), indem er die Dinge, „wie sie an und für sich sind", betrachtet, sondern indem er sie mit andern vergleicht. Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Größenverhältnis usw. gehören hierher. Auch Begriffe wie Gatte, Vater, Freund, Diener usw. enthalten Relationen.

Locke hat nun — und darin liegt der Hauptwert dieser Untersuchungen — besonders wichtige Ideen dieser drei Gruppen sehr eingehend behandelt. So erörtert er (unter den M o d i) die Vorstellungen von Raum, Zeit, Zahl, Unendlichkeit, Kraft und die damit zusammenhängenden Begriffe.[84]) Mit der Besprechung des Kraftbegriffs verbindet er z. B. eine ganz ausführliche Behandlung des Freiheitsproblems. Zu den Ideen von S u b s t a n z e n gehört auch die Gottesvorstellung. In scharfem, aber berechtigtem Gegensatz zu Descartes (S. 37) führt Locke aus, daß wir diese selbst bilden, indem wir einfache Ideen, wie die von Dasein und Dauer, Wissen und Kraft, Glück u. a. mit der Idee der Unendlichkeit kombinieren. Statt der Bezeichnung körperliche und unkörperliche Substanzen empfiehlt er die Namen denkende und nicht-denkende, weil es dem Schöpfer möglich sei, auch körperlichen Wesen die Fähigkeit des Denkens zu verleihen. Als erste unter den R e l a t i o n e n er-

[84]) Dabei zeigt sich auch, daß Lockes Definition der Modi (sie seien, wie alle „komplexen Ideen", von der Seele a k t i v gebildet) für die e i n f a c h e n Modi nicht zutrifft; daß er sie vielmehr wie **simple ideas** behandelt, die passiv aufgenommen werden. Deshalb erörtert er hier auch die „Modifikationen" einfacher Ideen wie die von Farbe, Ton, Geschmack, Denken, Lust, Schmerz.

wähnt er die Kausalität. Wir gewinnen sie nach ihm aus der Wahrnehmung, daß manche einzelne Eigenschaften und Substanzen zu existieren anfangen, und daß sie dieses ihr Dasein der Einwirkung eines anderen Wesens verdanken.[85] Bei der Erörterung der Identität findet sich die Bemerkung, daß das Principium Individuationis (der Grund der Individualität), jene Eigenart der Existenz sei, „wodurch jedes Wesen von irgendeiner Art auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort angewiesen wird"; ferner, daß die Identität der Person oder des Ich sehr wohl von der Identität der Substanz zu scheiden ist; denn es sei denkbar, daß beim Wechsel der Substanzen dasselbe Selbstbewußtsein verharre.[86]) Unter den Relationen behandelt er auch die „moralischen". Sie bestehen „in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der willkürlichen Handlungen mit einer Regel, worauf sie bezogen werden".[87])

Ehe Locke nun auf die Frage eingeht, „welchen Gebrauch der Verstand von den verschiedenen Arten der Ideen macht und welche Erkenntnis wir durch sie erlangen", behandelt er im dritten Buch (wegen des engen Zusammenhangs von Ideen und Wörtern) „die Natur, den Gebrauch und die Bedeutung der Sprache".

3. **Erkenntnislehre.** Für die Philosophie (insbesondere die Erkenntnistheorie) bedeutsamer ist das vierte Buch, das vom „Wissen", der „Wahrscheinlichkeit," dem „Glauben" und dem „Irrtum" handelt.[88]) Es beginnt mit dem Gedanken: da der Geist „kein anderes unmittelbares Objekt habe als seine eignen Ideen, so ist es einleuchtend, das unser Wissen es nur mit diesen zu tun hat". „Erkenntnis" wird darum definiert als „die Wahrnehmung der Übereinstimmung zweier Ideen". Das klingt, als ob das Subjekt bei seinem Erkennen auf die Wahrnehmung der eigenen Bewußtseinsinhalte eingeschränkt sei. Tatsächlich wird

---

[85]) Das Kausalverhältnis ist also hier noch nicht (wie bei Kant) auf Vorgänge eingeschränkt, sondern auch „Substanzen" gelten als verursacht; ferner setzt Locke voraus, daß das Wirken der Ursache wahrnehmbar sei. Hume bestreitet dies, wie schon vor ihm Malebranche. (Vgl. S. 44.)

[86]) Damit ist die bei Descartes vorliegende Identifizierung von Ich(bewußtsein) und Seelensubstanz als unzulässig erkannt.

[87]) Vergl. unten S. 66 f.

[88]) Hier liegt der Schwerpunkt der Untersuchungen Lockes; denn die Frage nach der Herkunft unserer Vorstellungen (im 1. und 2. Buch) wird nur aufgeworfen, um über ihren Erkenntniswert und den Umfang ihrer Geltung ins Klare zu kommen.

dieser Standpunkt des „subjektiven Idealismus" (vgl. S. 36, 43 f.) sehr bald verlassen. Locke unterscheidet nämlich vier Arten dieser „Übereinstimmung von Ideen": 1. „Identität und Verschiedenheit". „Der Geist nimmt klar und unfehlbar wahr, daß jede Idee mit sich selber übereinstimmt und das ist, was sie ist, und daß alle bestimmten Ideen von einander verschieden sind, d. h. die eine nicht die andere ist." 2. „Relation". Denn da alle Ideen von einander verschieden sind, „so würde für irgendein positives Wissen überhaupt kein Raum gegeben sein, wenn wir gar keine Beziehungen zwischen unseren Ideen wahrnehmen könnten."

3. Koexistenz oder Nichtkoexistenz in demselben Objekt, „und diese ist etwas den Substanzen eigentümlich Angehöriges". So koexistieren z. B. eine gewisse Art von Gelb, Schwere, Schmelzbarkeit, Feuerbeständigkeit usw. im Golde.

4. Reales Dasein. „Die vierte Art ist die, daß die tatsächliche und reale Existenz mit irgendeiner Idee übereinstimmt." Damit ist natürlich die Beschränkung auf das Bewußtsein des individuellen Ich aufgegeben,[89]) und es tritt die ganz realistische Grundanschauung Lockes wieder zutage. An der Existenz einer, vom erkennenden Subjekt unabhängig existierenden, Wirklichkeit (Realität) hat er nicht gezweifelt. Die äußere Welt im Raume ist ebenso wirklich als die innere Welt unserer Bewußtseinsvorgänge. Die „einfachen Ideen" der Sensation und Reflexion „sind alle real, alle stimmen mit der Realität der Dinge überein, wenn auch nicht in dem Sinne, daß sie alle die Ebenbilder des tatsächlich Existierenden wären" (was für die Ideen der „sekundären" Qualitäten ja nicht gilt).

In unserem Wissen vom Dasein unterscheidet aber Locke drei Stufen. Das Wissen von unserer eignen Existenz ist (darin stimmt er mit Descartes überein) intuitiv, d. h. „so klar und gewiß, daß es eines Beweises weder bedarf noch fähig ist". Das Wissen vom Dasein Gottes ist „demonstrativ", d. h. dies Dasein wird „durch die Vernunft klar bewiesen".[90]) Von dem Dasein der anderen Dinge wissen wir nur durch Sinneswahrnehmung.

---

[89]) So wird auch (im II. B. c 32 § 19) bemerkt: „Die Wahrheit besteht darin, daß die Ideen oder Wörter ebenso verbunden oder getrennt werden, wie die von ihnen vertretenen Dinge selbst übereinstimmen oder nicht übereinstimmen."

[90]) Das Hauptargument, das Locke anführt, ist der sog. kosmologische Beweis; zur Unterstützung gebraucht er den physiko-theologischen. Eine Kritik dieser Beweise lieferte Kant; vgl. S. 128.

Wenn diese auch nicht die ganz gleiche Sicherheit bietet wie „Intuition“ und „Deduktion“ (d. i. „Demonstration“), „so kann sie doch Wissen heißen und beweist die Existenz der Dinge außer uns“. Freilich reicht dieses Wissen nicht über die gerade gegenwärtige Sinneswahrnehmung hinaus. Das Gedächtnis, sofern es treu ist, „vergewissert uns nur davon, daß früher einmal Dinge, die auf unsere Sinne einwirkten, existiert haben“.

So ist unser „Wissen“ vom Wirklichen tatsächlich sehr beschränkt, und wir müssen uns darum im übrigen mit „Wahrscheinlichkeit“ begnügen. Darin gibt er freilich Abstufungen von der unmittelbaren Nachbarschaft der Gewißheit und des Beweises bis ganz hinab zur Ungewißheit und Unwahrscheinlichkeit.[91]) Locke ist zwar auch Empirist, aber er ist weit entfernt von dem Optimismus eines Bacon, der von der Erfahrung, „der Mutter der Wissenschaft“, die Antwort auf alle Fragen der Menschheit, auch die Enthüllung des „inneren Wesens“ der Dinge erwartet.

Er spricht es geradezu aus, daß es eine eigentliche „Wissenschaft“ von der Körperwelt nicht gibt. Als Hauptgrund führt er an, daß die „unsichtbaren Körperchen (d. i. die Atome), die den aktiven Teil der Materie ausmachen und die großen Werkzeuge der Natur sind“ uns verborgen bleiben.[92]) Ein wirkliches „Wissen“

---

[91]) Mit der Anerkennung, daß die „wahrscheinliche“ Erkenntnis auch den Namen Erkenntnis verdiene und praktisch von der größten Bedeutung sei, wächst Locke hinaus über die in der rationalistischen Philosophie (selbst noch bei Kant) übliche Geringschätzung aller Erkenntnis, die nicht (wie die mathematische) den Charakter innerer Notwendigkeit und strenger Allgemeingültigkeit trägt. Tatsächlich kommen wir nämlich in den gesamten Realwissenschaften vielfach nicht über „wahrscheinliche Erkenntnis“ hinaus, die freilich oft so sehr der Gewißheit sich nähert, daß sie praktisch davon nicht geschieden zu werden braucht.

[92]) „Ich zweifle nicht,“ fährt er fort, „daß, wenn wir die Gestalt, Größe, Textur und Bewegung der kleinsten Bestandteile von irgendwelchen zwei Körpern entdecken könnten, wir manche von ihren Einwirkungen aufeinander ohne Versuch ebensogut erkennen würden wie jetzt die Eigenschaften eines Quadrats oder eines Dreiecks.“ Wenn wir die mechanischen Eigenschaften des Opiums und des menschlichen Körpers so kennten, wie der Uhrmacher das Uhrwerk kennt, so würden wir (ohne Versuch) die einschläfernde Wirkung des Opiums voraussagen können. Tatsächlich müssen wir uns mit dem begnügen, was einzelne Versuche darüber lehren. „Ob diese Versuche ein andermal wieder den gleichen Erfolg haben werden, dessen können wir nie gewiß sein; und so gelangen wir nie zu sicherer Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten über die Naturkörper, und die Vernunft führt uns hierbei sehr wenig über einzelne Tatsachen hinaus.“

von Körpern hätten wir erst dann, wenn wir ihr inneres Wesen so durchschauten, daß wir ihre Eigenschaften und ihre Wirkungen von vornherein daraus ableiten könnten.[93]) Das Wissensideal, das Locke vorschwebt, geht also — wie man an dieser Stelle deutlich erkennt — weit hinaus über die Kenntnis von den Dingen, die uns in den Ideen der Sensation und Reflexion „gegeben" ist. Es ist der Grundmangel seiner Erkenntnistheorie, daß er die Verstandesfunktionen (vermöge deren wir die anschaulichen Sinneseindrücke überschreiten und die sich uns darin kundgebende Realität und deren Gesetze bestimmen) nicht zum Problem seiner Untersuchung gemacht hat. Zwar erkennt er schon durch seine Scheidung der primären von den sekundären Qualitäten tatsächlich an, daß die Erfahrung nicht auf den unmittelbaren Sinneseindruck allein angewiesen bleibt, aber im allgemeinen weiß er an Verstandesfunktionen nur ein mehr oder minder willkürliches Verbinden und Trennen der einfachen Ideen zu konstatieren. Da er zudem auch die Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft nicht ausreichend kennt, so begreift man, daß dieser „Empirist" das, was die Erfahrungswissenschaft von der Natur tatsächlich leisten kann, unterschätzt; denn wo sie die einschlägigen „Gesetze" exakt festgestellt hat, vermag sie in der Tat Wirkungen mit praktisch ausreichender Sicherheit vorauszusagen.

Andererseits ist es ein Vorzug von Lockes Erkenntnislehre, daß er (im Gegensatz zu Spinoza) den Unterschied der Naturwissenschaft und der Metaphysik als Realwissenschaften von Idealwissenschaften (wie Mathematik und Ethik) klar erkennt. Die mathematischen und moralischen Begriffe sollen gar nicht „Abbilder wirklich existierender Dinge" sein, sondern selbst Ur- und Musterbilder. „Wenn ich z. B. die Idee einer Figur von drei Seiten habe, die in drei Winkeln zusammentreffen, so habe ich eine vollständige Idee und verlange nichts weiter von ihr, um sie vollkommen zu machen." Und ein ethischer Satz wie der: „In keinem

[93]) So bemerkt er einmal (III c 11 § 23): „Es läßt sich nicht bezweifeln, daß Geister von höherem Rang als die im Körper wohnenden, von der Grundbeschaffenheit der Substanzen ebenso klare Ideen haben mögen wie wir von einem Dreieck, und somit wahrnehmen, wie deren Eigenschaften und Wirkungen alle daraus entspringen." — Man sieht auch hier, daß die gelegentliche skeptische Bemerkung über den Substanzbegriff, jenes „ich weiß nicht, was" (vgl. S. 61) ihn nicht hindert, ein substantielles Innere der Körper als eigentliches Ziel des Wissens und ebenso die Existenz substantieller Geister anzunehmen.

Staate genießt der Bürger unbeschränkte Freiheit" sei so sicher wie nur ein Lehrsatz des Euklid; ebenso gelten ethische Normen, z. B. Verbrechen verdient Strafe, auch wenn nie ein Verbrechen begangen wird. Kurz, in der reinen Mathematik und Ethik (einschließlich Rechtsphilosophie) sind wir nicht auf Erforschung einer, vom erkennenden Geist verschiedenen, Realität angewiesen, sondern der Geist befaßt sich hier mit selbstgeschaffenen Gebilden, deren Inhalt und Beziehungen er so klar erkennt, daß dabei die höchsten Grade der Erkenntnis, das „intuitive" und „demonstrative" Wissen, möglich sind. — Ein Rationalist könnte die Allgemeingültigkeit dieser Erkenntnis nicht nachdrücklicher betonen. Es wäre also einseitig, in dem „Empirismus" Lockes einen durchgehenden und scharfen Gegensatz zu dem Rationalismus finden zu wollen.

4. **Ethik.** Dem Gebiete der praktischen Philosophie gehört die ausführliche und nicht immer ganz durchsichtige Erörterung an, die er im 2. Buch seines Essay dem Freiheitsproblem gewidmet hat. Er neigt darin dem Determinismus zu, ohne diesen jedoch konsequent durchzuführen. Die aufsteigenden Begehrungen sind determiniert durch Unbehagen am gegenwärtigen Zustand, ebenso der Entschluß durch die Überlegung, und die Handlung durch den Entschluß. Aber für die Entscheidung, ob wir in eine Überlegung eintreten oder uns übereilt entschließen, scheint er einen Rest indeterministischer Freiheit bestehen zu lassen. Auch leidet seine Erörterung darunter, daß er mit dem Begriff der Freiheit als der bloßen Indifferenz sich so oder so zu entscheiden, den Begriff der „wahren" (sittlich wertvollen) Freiheit vermischt, d. h. der Fähigkeit, stets dem Sittengesetz entsprechend zu wollen und zu handeln. Deshalb betont er auch immer: nicht dem Willen (sofern man ihn als blindes Vermögen fasse) dürfe man die Freiheit zuschreiben, sondern dem Menschen. In seiner pädagogischen Abhandlung „Gedanken über Erziehung" hat er klar diese „wahre" Freiheit als „Ideal" charakterisiert. Aus dem Naturzustand der Determiniertheit des Willens durch Unbehagen und daraus entspringendes Begehren hat die Erziehung zu der wahren Freiheit hinzuleiten, deren Wesen darin besteht, der Vernunft stets — auch gegen die Neigungen — zu gehorchen.

Ob eine Handlung gut sei, beurteilen wir nach ihrer Übereinstimmung mit einer Norm. Drei Arten von Normen unterscheidet dabei Locke. Das göttliche Gesetz, das bürgerliche (oder Staats-)Gesetz und das der öffentlichen Meinung. Mit Recht

betont er, einen wie mächtigen Rückhalt die sittlichen Normen an der Billigung und Mißbilligung unseres Handelns durch unsere Mitmenschen haben, und daß kaum jemand die innere Stärke besitze, dieser öffentlichen Meinung zu trotzen.

Was das Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion betrifft, so hält er zwar im Prinzip den Eigenwert des Guten (und damit die Selbständigkeit der Moral) fest,[94]) aber er meint doch, daß die (christliche) Religion der Moral die allerwichtigsten Dienste leiste. Sie belehrt den Menschen über seine Pflichten, die er ohne Offenbarung durch die Vernunft allein nicht so rasch erkannt haben würde; sie gibt dem Guten durch Zurückführung auf Gottes Gebot eine erhöhte Verpflichtungskraft; sie steigert den Antrieb zum sittlichen Handeln durch die Aussicht auf jenseitige Vergeltung. Die „Menge" wird für die Tugend nur dadurch gewonnen, daß sie einsieht, sie sei das „beste Geschäft".

In seiner Religionsphilosophie[95]) ist der Gedanke, daß der „Glaube" sich vor der Kritik der Vernunft zu rechtfertigen habe, wohl wirksam, aber noch nicht rein durchgeführt. Die Vernunft hat zwar über die Frage zu entscheiden, ob eine göttliche Offenbarung stattgefunden habe, und welches der Sinn der hl. Schriften sei; auch vermag sie Glaubenslehren, die augenscheinlich vernunftwidrig sind, abzulehnen; aber er läßt doch (mit der Scholastik) sog. „übervernünftige" Offenbarungslehren zu, wie die von dem Abfall eines Teils der Engel, von der Auferstehung der Toten, vor allem vom wunderbaren Eingreifen Gottes in den gewohnten Naturlauf. Auch fordert Locke zwar Trennung von Kirche und Staat, Religionsfreiheit und gegenseitige Duldung der Konfessionen, aber er will Atheisten von der staatlichen Duldung ausschließen (da sie keinen Eid leisten könnten) und ebenso unduldsame Religionsgesellschaften.

5. **Staatslehre.** In seiner Staatslehre faßt er im Unterschied von Hobbes den vorstaatlichen „Naturzustand" nicht als Kriegszustand; auch meint er, daß das Recht, als vernünftiges Wesen behandelt zu werden, für den Menschen nicht erst durch den Staat entstehe. Aber dieser ist doch notwendig, vor allem um Streitigkeiten zu verhüten. Er ist zu denken als auf (stillschweigen-

[94]) Dem „Weisen" erscheint nach ihm die Tugend „an sich" begehrenswert.

[95]) Ihr sind die Schriften „Die Vernunftmäßigkeit des Christentums" und die „Briefe über Toleranz" gewidmet.

der) freier Übereinkunft beruhend. Die natürlichen Rechte können durch ihn nicht aufgehoben werden. Das gilt z. B. für das Eigentumsrecht (das durch Arbeit begründet wird).[96] Die allgemeine Wohlfahrt muß Zweck der Staatsgewalt und oberste Richtschnur ihrer Maßnahmen sein.[97] Die Regierung darf weder tyrannisch sein (das wäre so schlimm wie der Naturzustand) noch patriarchalisch, denn die Staatsangehörigen stehen nicht als Unmündige der Obrigkeit gegenüber; vielmehr soll das Volk lediglich dem Gesetz gehorchen, das es selbst (durch Majoritätsbeschluß) sich gegeben hat. Der Gehorsam gegen dieses Gesetz ist die wahre politische Freiheit. Von der „gesetzgebenden" Gewalt als der obersten sind die beiden „ausführenden" Gewalten zu sondern: die „exekutive" (d. i. Verwaltung und Rechtsprechung) und die „föderative" (d. i. die Vertretung und Verteidigung nach außen). Beide werden am besten einem Fürsten anvertraut. Dieser aber steht unter dem Gesetz; verletzt er es, so kehrt die Souveränität an ihren ursprünglichen Träger, das Volk, zurück[98]); es hat das Recht der Revolution.

6. **Nachwirkung Lockes.** Locke ist fern von der schroffen und imponierenden Einseitigkeit eines Hobbes oder Spinoza, aber gerade durch das Maßvolle seiner Ansichten und ihre klare Verständigkeit hat er einen außerordentlich weitgehenden Einfluß geübt. Baco hatte nur Anregungen gegeben; Hobbes war verrufen: so haben die englischen Philosophen der Folgezeit hauptsächlich an Locke angeknüpft,[99] obwohl auch dieser von Angriffen der Theologen nicht verschont blieb. Aber seine Wirkung beschränkte sich nicht auf England. Leibniz hat seinem Essay eine besondere Gegenschrift gewidmet, und bis ins 19. Jahrhundert hinein ist Lockes Schrift von empiristisch gerichteten Denkern (wie z. B. Beneke) geschätzt und benutzt worden.

---

[96]) Der Gedanke, daß die Arbeit den ökonomischen Wert begründet, und daß der Arbeiter allein auf den Ertrag seiner Arbeit Anspruch habe, ist für spätere Nationalökonomen wie A. Smith (1763—90) und dessen Anhänger Ricardo (1772—1823) bedeutsam geworden.

[97]) Die Aufgabe des Staates ist also rein diesseitig; man merkt: die Zeit der Religionskriege geht zu Ende, in der die Erhaltung der „reinen Lehre" oberste Pflicht des Fürsten zu sein schien.

[98]) Der Fürst ist also nicht „von Gottes", sondern von „Volkes Gnaden".

[99]) Dabei haben Berkeley und Hume vor allem die empiristischen Tendenzen seiner Lehre reiner und konsequenter durchzuführen gesucht.

Noch stärker waren seine Wirkungen in Frankreich. Die französische Aufklärungsphilosophie ist von ihm abhängig: Voltaire (1694—1778) weiß in seiner geistvollen Sprache Lockes Ideen in weite Kreise zu tragen. Montesquieu (1689—1755) verkündet im Anschluß an ihn die Lehre vom konstitutionellen Staat und der Teilung der Gewalten, Rousseau (1712—1778) ist in seiner Staatslehre wie in seiner Pädagogik von ihm beeinflußt. Condillac (1715 — 1786) führt, von ihm angeregt, seine psychologisch-genetische Betrachtung des Seelenlebens durch. Mit Recht sieht man in Locke den einflußreichsten der geistigen Urheber der Aufklärung und des Liberalismus.

§ 19. **Englische Deisten.**

Hatte Locke durch seine Lehre, daß die Religion auch „übervernünftige" Sätze enthalten dürfe, den kirchlichen Vertretern der „Offenbarungsreligion" noch ein wichtiges Zugeständnis gemacht, so wurde dies von den späteren englischen Religionsphilosophen nicht mehr aufrecht erhalten. Diese, die sog. „Deisten" [100]), führen damit den Grundgedanken Herberts von Cherbury, die Religion lediglich auf die Vernunft zu gründen, konsequenter durch, indem sie auch aus dem Christentum alles Wider- und „Über"vernünftige hinwegzudeuten suchten. Als Vertreter dieser Richtung seien hier lediglich genannt: John Toland (1670—1722) und Matthews Tindal (1656—1733). Sie gehen von der (allerdings ganz unhistorischen) Voraussetzung aus, daß die Vernunftreligion (wie sie etwa Herbert von Cherbury formuliert hatte) bei den ersten Menschen rein vorhanden gewesen [101]) und dann durch Christus (der als bloßer Mensch gefaßt wird) in ihrer Lauterkeit wieder erneuert worden sei.[102]) Aber immer wieder sei sie durch herrschsüchtige Priester, die mit unverständlichen Lehren und geheimnisvollen Zeremonien das Volk in geistiger Abhängigkeit erhalten wollten, ent-

---

[100]) Unter „Deismus" versteht man die Lehre, daß ein persönlicher Gott existiere und die Welt geschaffen habe, daß er diese aber ihrem gesetzmäßigen Verlauf überlasse, ohne durch Wunder in sie einzugreifen. Der „Theismus" dagegen behauptet eine fortdauernde Weltregierung Gottes, die auch in übernatürlichem Hereinwirken (Offenbarung, Gnade, Wunder) sich zeige.

[101]) Tindals Hauptwerk führt den Titel: „Christianity as old as creation" (Christentum so alt wie die Schöpfung).

[102]) Das Hauptwerk Tolands ist: „Christianity not mysterious" (Das Christentum enthält keine übervernünftigen Mysterien).

stellt worden. Es gelte nun, sie wieder zu läutern und zu erkennen, daß ihr wesentlicher Inhalt sei, an Gott zu glauben und seine Pflicht zu tun. — So wertvoll der Gedanke ist, daß sittliches Handeln der beste Gottesdienst sei, so unpsychologisch war es, in der Religion lediglich die intellektuelle Seite zu berücksichtigen und all das Irrationale der positiven Religion auf absichtliche, verstandesmäßige Erfindung schlauer und herrschsüchtiger Priester zurückzuführen.

§ 20. Englische Moralphilosophen.

1. **Cumberland.** Wie die englischen Deisten die Unabhängigkeit des religiösen Bewußtseins von der kirchlichen Autorität zu begründen suchten, so haben englische Philosophen auch Namhaftes für die Entwicklung einer von der Theologie unabhängigen Ethik geleistet. Das gilt selbst von den ethischen Erörterungen des englischen Bischofs Richard Cumberland (1632 — 1718), eines älteren Zeitgenossen von Locke. Im Gegensatz zu Hobbes erblickt er in dem Geselligkeitstrieb den Grundtrieb des Menschen. Nach ihm wäre also ein „Naturzustand" nicht ein Zustand des Kriegs, sondern des Friedens und des gegenseitigen Wohlwollens.[103]) Denn Wohltun ist von Natur mit angenehmen Gefühlen verbunden, während Schädigungen der anderen mit den unangenehmen Gefühlen des Hasses und Neides verknüpft sind; auch setzt sich jeder, der seinen Mitmenschen Übles tut, der Gefahr eines Kampfes und der damit verbundenen Übel aus.

Auf diese Erfahrungserkenntnis von der menschlichen Natur und von vorteilhaften und schädlichen Folgen menschlicher Handlungen glaubt Cumberland als allgemeines Prinzip der Sittlichkeit den Satz gründen zu können: Gut ist, was das Wohl der Gesamtheit fördert. Seine Ethik ist also sozial-eudämonistisch.

Er sucht ihr noch eine metaphysische Grundlage zu geben: die Erfahrungstatsache, daß ein Naturinstinkt den Menschen zum sozialen Leben treibt, und daß Wohltun beglückt, deutet darauf, daß Gott, der ja die Menschennatur so geschaffen hat, die Förderung des allgemeinen Besten von dem Menschen verlangt. Eine besondere Sanktion dieses göttlichen Gebotes liegt darin, daß der

[103]) Diese optimistische Auffassung der Menschennatur ist ebenso einseitig wie die pessimistische des Hobbes.

Mensch, der ihm gehorcht, dadurch auch sein eigenes Wohl am besten fördert.[104])

Cumberland erhebt sich aber über diese theologische Begründung des Sittengesetzes und die egoistische Motivierung des sittlichen Handelns durch den Gedanken, daß die Menschennatur und damit auch das Sittengesetz unabhängig sei von der Willkür Gottes, und daß die Gesetzeserfüllung aus egoistischen Gründen nicht die sittlich wertvollste sei.

2. **Cudworth und Clarke.** Gegen Hobbes polemisiert auch eine andere Gruppe englischer Ethiker, die das Sittengesetz nicht auf Erfahrung (wie Cumberland), sondern auf apriorische Vernunfteinsicht gründen wollen. Als ihre Vertreter mögen Ralph Cudworth (1617—1688) und Samuel Clarke (1675—1729) genannt werden. Mit Cumberland sind sie darüber einig, daß das Sittengesetz in und mit der von Gott geschaffenen Natur der Dinge gegeben sei; ebenso daß es nicht von der Willkür Gottes abhänge; zu seiner Erkenntnis demnach auch nicht eine besondere göttliche Offenbarung nötig sei. Aber sie wollen diese Erkenntnis nicht, wie jener, auf Erfahrung zurückführen, sondern auf eine angeborene Vernunftanlage, kraft deren uns die Angemessenheit oder Unangemessenheit unseres Handelns, zu den Verhältnissen, Personen und Dingen, auf das es sich bezieht, unmittelbar einleuchtet.[105]) In dieser „Angemessenheit" aber besteht die sittliche Güte. Wir erkennen sie mit solch' unmittelbar anschaulicher Evidenz[106]) (unabhängig von der Erfahrung, also a priori) wie mathematische Axiome. Die ethischen Normen besitzen deshalb auch dieselbe objektive Geltung wie mathematische Sätze. Ihre Geltung beruht nicht erst auf Konvention oder auf irgendeiner anderen menschlichen Einrichtung (z. B. dem Staat,

---

[104]) Gegen den naheliegenden Einwand, daß dies erfahrungsgemäß doch häufig nicht der Fall sei, bemerkt Cumberland mit Recht, man dürfe nicht die einzelne wohlwollende Handlung isoliert auffassen, sondern man müsse die durchschnittlich sich ergebenden Folgen des Wohlwollens berücksichtigen.

[105]) So ist z. B. Tierquälerei „unangemessen", weil damit das Tier als etwas angesehen wird, was es nicht ist: ein empfindungsloses Wesen. Clarke erklärt sogar, alle absichtliche Bosheit sei dasselbe, wie wenn jemand die Eigenschaften mathematischer Figuren ändern oder aus Licht Finsternis machen wollte. Man erkennt hier deutlich den „Intellektualismus" dieser Ethiker: das Unsittliche erscheint begründet in einer falschen Auffassung von der Natur der Dinge und dem ihr „Angemessenen".

[106]) Deshalb wird dieser ethische Standpunkt auch Intuitionismus genannt. Gegen ihn zielt vielleicht die Polemik Lockes (S. 59).

wie Hobbes annahm). Mit Einsicht in diese evidenten Normen ist auch unmittelbar das Verpflichtungsgefühl ihnen gegenüber gegeben. Die Verpflichtung beruht nicht erst auf einer besonderen göttlichen Sanktion (d. h. Lohn und Strafe).[107]) —

Diese Versuche, die sittlichen Normen auf die Natur der Menschen und Dinge zu „begründen" — mag die Erkenntnis dieser Natur als empirisch oder apriorisch angesehen werden —, lassen den prinzipiellen Unterschied zwischen Wirklichkeit und Wert, Sein und Sollen nicht ausreichend zur Geltung kommen. Mag z. B. auch noch so gewiß der soziale Trieb als eingewurzelt in der Menschennatur erkannt werden, so ist es nicht einfach eine logische Folgerung, daß es gut sei, Gemeinschaft zu begründen und ihr Bestes zu fördern. Damit ist vielmehr ein besonderes Werturteil gegeben, das wohl zu scheiden ist von einer theoretischen Feststellung über die tatsächliche Beschaffenheit der Menschennatur.

Ferner lehnen die Vertreter einer „intuitonistischen Ethik" es ab, die Geltung (und Verpflichtungskraft) ethischer Normen auf die Erfahrung von den Folgen gewisser Verhaltungsweisen oder auf menschliche (oder göttliche) Satzung zu gründen. Jedoch dabei spricht aus ihnen ein — noch von keinem Zweifel angekränkeltes — sittliches Bewußtsein, dem die Geltung der anerzogenen sittlichen Normen ganz selbstverständlich und darum so „evident" ist wie diejenige mathematischer Axiome. Als Schilderung des sozusagen gesunden sittlichen Bewußtseins (des „Gewissens") sind darum die Ausführungen der ethischen Intuitionisten wertvoll. Das schließt aber gar nicht aus, daß bei einem ganz anderen Problem, — nämlich der Frage nach der Entstehung dieses sittlichen Bewußtseins in den menschlichen Gemeinschaften — die empiristischen und eudämonistischen Ethiker mit Recht als Quellen sittlicher Normen Erfahrungen über nützliche und schädliche Folgen gewisser Verhaltungsweisen und menschliche Satzungen (Gesetze, Erziehungsgrundsätze usw.) bezeichnen.

3. **Shaftesbury.** Frei von dem Intellektualismus der Intuitionisten hält sich der bedeutendste und einflußreichste der englischen Moralphilosophen Lord Shaftesbury (1671—1713). Er hat die Eigenart des sittlichen Urteils als eines Werturteils (zum

---

[107]) Jedoch wird z. B. von Clarke zugegeben, daß gewöhnlich dieses Verpflichtungsgefühl nicht ausreicht, um die Verlockungen zum Bösen zu überwinden, und daß darum die Rücksicht auf jenseitige Vergeltung hinzutreten müsse.

Unterschied von dem theoretischen Urteil über Seiendes) wohl erkannt.[108])

Den Gegenstand der sittlichen Beurteilung (und der Selbsterziehung) bilden nach ihm die Neigungen (Triebe, Leidenschaften, Affekte), unter denen Shaftesbury drei Klassen unterscheidet: 1. die „unnatürlichen", die weder das eigene Wohl noch das anderer fördern, wie Bosheit, Neid, Grausamkeit; 2. die „geselligen" (oder „natürlichen"); 3. die egoistischen.

Diese Neigungen werden also selbst Objekt von Vorstellungen und einer zweiten Gruppe von Affekten („Reflexionsaffekte"), wodurch Wertgefühle und Werturteile ihnen gegenüber auftreten. In diesen (angeborenen) „Reflexionsaffekten" des Gefallens und Mißfallens ist der Quell der ethischen Beurteilung gegeben[109]) (deren nahe Verwandtschaft mit der ästhetischen ohne weiteres einleuchtet). Sittliches Gefallen wird unser Innenzustand dann erregen, wenn die „unnatürlichen" Neigungen unterdrückt und die „egoistischen" den „sozialen" untergeordnet werden. Dieser Zustand erweckt, als das richtige harmonische Verhältnis der Neigungen, unmittelbar unsere Wertschätzung. Shaftesbury hat diese innere Harmonie der „schönen Seele" (um Goethes Ausdruck vorweg zu nehmen) mit dem künstlerischen Sinn, der ihm eigen war, näher ausgeführt und dabei das vollendete Bild eines Menschen gezeichnet, in dem das griechische Ideal der schönen Menschlichkeit verschmolzen ist mit dem des galant'homme des 17. Jahrhunderts, d. h. des gesellschaftlich gewandten Hofmanns, der auch in gelehrten und künstlerischen Dingen unterrichteter und geschmackvoller Dilettant ist. Shaftesbury eigen ist in diesem Ideal des „Virtuoso" die Betonung des feinen sittlichen Empfindens und des „Enthusiasmus", der gefühlsmäßigen, schwärmerischen Betrachtung der Welt und der Menschen. Mit dieser stimmt es auch, daß er — allzu optimistisch — mit der Tugend auch ohne weiteres die wahre Glückseligkeit verbunden sein läßt, und daß er freudig auf das angeborene Gute im Menschen vertraut, ganz im Gegensatz zu der düsteren kirchlichen Ansicht, die im Menschen wesentlich sittliche Schwäche, ja Bosheit erblickt. So gilt ihm die Sittlichkeit als etwas im Menschen Be-

---

108) John Locke, der im Hause seines Großvaters, des englischen Großkanzlers, ärztlicher Berater und politischer Sekretär war, leitete seine Erziehung. Seine gesammelten Essays hat er 1711 unter dem Titel „Charakteristiken" herausgegeben.

109) Diese Auffassung dürfte auch zutreffend sein.

gründetes. Bloße Zähmung durch Furcht oder Hoffnung ist sittlich wertlos. Darum urteilt er auch über die sittliche Bedeutung der Religion sehr kritisch. Leicht vermag religiöser Fanatismus die Sittlichkeit zu schädigen. Die Religion kann auch nicht die Grundlage der Sittlichkeit abgeben; denn wir wissen viel bestimmter, was das sittlich Gute ist, als was die Gottheit ist. „Gut" und „Böse" einfach vom Willen Gottes abhängig machen, heißt diese Begriffe vernichten. Also muß unser sittliches Bewußtsein die Norm abgeben für die Gestaltung unseres Gottesbegriffs.[110]) Der Glaube an ein göttliches Wesen ist aber, wie Shaftesbury meint, doch für unsere Sittlichkeit förderlicher als der Atheismus. Wer das Universum als eine ungeordnete, unvernünftige Masse ansieht, von der nur Übel zu erwarten sind, der wird leicht verbittert werden, und der sittliche Grundtrieb, das natürliche Wohlwollen, wird sich in ihm abschwächen. Die Harmonie, die Zweckmäßigkeit und Schönheit des uns erkennbaren Ausschnitts der Welt gestattet aber — wie er (allzu optimistisch) meint — auf eine ähnliche Beschaffenheit des Ganzen zu schließen und auf einen göttlichen Geist als den Quell dieser Weltharmonie. Alle Übel und Unvollkommenheiten sollen als notwendig für die Vollkommenheit des Ganzen sich erklären.[111])

Die unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen Shaftesburys sind sehr bedeutend. Nicht nur englische Philosophen wie der Ethiker Hutcheson († 1747) und Hume sind von ihm beeinflußt, sondern auch Franzosen wie Diderot und vor allem die führenden Geister unserer klassischen Literaturepoche, ein Herder, Goethe und Schiller.

4. **Mandeville.** In schroffen Gegensatz zu Shaftesbury stellt sich Bernard de Mandeville, ein Londoner Arzt (1670—1733), durch seine Schriften „Der summende Bienenstock oder Rechtfertigung der Untugend" und „Die Bienenfabel oder der Nutzen der Privatlaster für das öffentliche Wohl". Er bestreitet, daß dem Menschen ein natürliches Wohlwollen für seine Mitmenschen innewohne. Alles Handeln, auch das sog. tugendhafte, geht aus Egoismus und Eitelkeit hervor. Nicht uneigennützige Neigungen, sondern egoistische, besonders Furcht, trieben die Menschen zur Gemeinschaft. Kluge Gesetzgeber wußten die Menschen dazu zu

---

[110]) Diese durchaus berechtigten Gedanken über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit werden uns bei Kant wieder begegnen (S. 144).

[111]) Ähnliche Versuche einer — nie wirklich gelingenden — „Theodizee" (d. h. der Rechtfertigung Gottes) werden wir bei Leibniz finden (S. 97 f).

bringen, ihre Leidenschaften zu verbergen oder zu beschränken. Dem diente vor allem die Erregung künstlicher Leidenschaften, des Triebs nach sozialer Ehre und der Furcht vor Schande. Sie bringen die Menschen zu scheinbar selbstlosen, ja aufopfernden Handlungen, die aber tatsächlich nur aus egoistischen Motiven geschehen.

Auch der Behauptung Shaftesburys, daß die Tugenden das Glück der menschlichen Gemeinschaften förderten, widerspricht Mandeville. Vielmehr sucht er zu zeigen, daß Laster wie Habsucht, Verschwendung, Neid, Ehrgeiz als Wurzeln des Erwerbstriebs und Triebfedern der Tätigkeit zum öffentlichen Wohl viel mehr beitragen.

So einseitig übertreibend auch diese Behauptungen sind, sie enthalten doch manche zutreffende psychologische Einsichten.

§ 21. Berkeley.

1. Bestreitung der abstrakten Vorstellungen. Die erste bedeutende Fortbildung von Lockes Erkenntnistheorie hat Georg Berkeley (1685—1753) geschaffen.[112]) Hatte Locke schon seine Untersuchung nicht auf die Dinge, sondern auf unsere Vorstellungen (Ideen), ihre Herkunft und ihre Arten gerichtet, so nimmt auch Berkeley von vornherein den Standpunkt ein, daß wir es im Erkennen nicht mit Dingen zu tun haben, die wir etwa „abbildeten", sondern lediglich mit unseren Vorstellungen. Er will nun deren Bestand genauer feststellen als es Locke getan. Hatte dieser sich begnügt, zu zeigen, daß wir die Idee des dreidimensionalen Raumes durch den Gesichts- und Tastsinn erhalten, so sucht Berkeley in seiner Erstlingsschrift („Eine neue Theorie des Sehens" 1709) darzutun, daß die dritte Dimension, die Tiefe, und damit der Tiefenabstand der Objekte nicht unmittelbar sinnlich empfindbar sei.

Hatte Locke ohne weiteres angenommen, daß auch abstrakte (allgemeine) Vorstellungen in unserem Bewußtsein existieren[113]), so

---

[112]) Seit 1734 war er Bischof von Cloyne (im südlichen Irland). Er war ein edler, liebenswürdiger Charakter und ein vortrefflicher Schriftsteller. Mit schärfster philosophischer Kritik verbindet er einen kindlichen religiösen Glauben, in den auch die Hauptergebnisse seines Philosophierens einmünden.

[113]) Er hatte gelehrt, daß alle wirklichen Dinge individuell, d. i. konkret, seien, daß sie sich aber nach Gleichheit und Ähnlichkeit in Gattungen und Arten ordnen. Nun bezeichnen wir solche Gattungen und Arten mit Namen; diesen muß also eine „allgemeine Idee" entsprechen, vermöge

bestreitet Berkeley in ausführlicher Polemik gegen Locke, daß es überhaupt abstrakte Ideen gebe [114]), nur Namen seien allgemein verwendbar. Er verweist dafür auf die Selbstwahrnehmung. Diese zeige, daß man z. B. kein Dreieck überhaupt vorstellen könne (wie es der abstrakte Begriff verlange); das vorgestellte sei immer ein einzelnes konkretes, also mit Seiten und Winkeln von bestimmter Größe, entweder rechtwinklig oder schiefwinklig.[115]) Er will dabei nicht bestreiten, „daß es möglich sei, eine Figur bloß als Dreieck zu betrachten, ohne daß man auf die besonderen Eigenschaften der Winkel oder Verhältnisse der Seiten achte. Insoweit kann man abstrahieren; aber dies beweist keineswegs, daß man eine abstrakte, allgemeine, mit innerem Widerspruch behaftete Idee eines Dreiecks bilden könne". Lediglich könne eine einzelne konkrete Idee eine ganze Klasse ähnlicher repräsentieren.[116])

2. **Die Materie.** Auch die abstrakte Idee der Materie erscheint ihm so als unvollziehbar. Materie ist ihm ein sinnloses Wort; die Überzeugung von einer materiellen Außenwelt, an der Locke festgehalten hatte, eine haltlose Illusion. Hatte jener bereits

---

deren der Name sich auf die damit bezeichnete Klasse von Gegenständen bezieht. Wir gewinnen aber diese allgemeinen Ideen durch die Fähigkeit der Abstraktion, indem wir aus den Merkmalkomplexen (d. i. den „Dingen") Ideen einzelner Merkmale lostrennen.

[114]) In seinem Hauptwerk „Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" 1710. (Man vergleiche die Ansichten der „Nominalisten", Bd. I S. 106 f.)

[115]) In Wirklichkeit zeigen neuere psychologische Untersuchungen, daß sogar anschauliche Vorstellungen derart unbestimmt sein können, daß man nicht angeben kann, ob ein vorgestelltes Dreieck recht- oder schiefwinklig war. Noch weniger trifft B.s Bedenken das unanschauliche „Denken". Dies verkennt B., weil er in dem sensualistischen Vorurteil befangen bleibt, es gebe nur anschauliche Vorstellungen. Er redet infolgedessen so, als gelte der geometrische Beweis für das auf Papier oder an die Tafel gezeichnete Dreieck, während dies doch nur ein anschaulicher Stützpunkt ist für das begriffliche Denken des eigentlich gemeinten idealen Dreiecks, das zugleich die allgemeingültige Regel darstellt, wonach man geometrische Gebilde eben als Dreieck erkennt.

[116]) Berkeleys Kritik beruht auf der falschen Voraussetzung, daß wir nur anschauliche Ideen haben können. Gewiß ist es richtig, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf einzelne Merkmale konzentrieren und von anderen absehen können, aber dabei bleiben jene Merkmale doch konkret. Tatsächlich aber können wir das Allgemeine (z. B. das Dreieck, d. i. sein Bildungsgesetz) unanschaulich, d. h. rein begrifflich, denken und sinnvolle Aussagen davon machen.

gelehrt, daß die sekundären Qualitäten subjektiv seien, so sucht Berkeley zu beweisen, daß dasselbe für die primären Qualitäten gelte. Auch Solidität, Ausdehnung, Gestalt usw. sind nur Wahrnehmungsinhalte, „Ideen". Die sog. körperlichen Dinge aber sind nichts weiter als Komplexe von Ideen; ein Apfel z. B. ist das Zusammen einer bestimmten Gestalt, Härte, Farbe, eines bestimmten Geschmackes und Geruchs. Ziehe ich diese Eigenschaften, die alle subjektive Bewußtseinsinhalte sind, ab, so bleibt nicht etwa eine „Substanz", eine „Materie" übrig. Diese sog. Substanz, dieses qualitätlose Etwas (die schon Locke einmal als das „ich weiß nicht, was" bezeichnet hatte) ist in der Tat — nichts.[117]) So ist nach Berkeley die ganze Körperwelt nur „meine Vorstellung", nur Inhalt meines Bewußtseins. Er folgert daraus aber nicht, daß der subjektive Idealismus (oder Solipsismus; vgl. S. 36) recht habe, und daß die Vorstellung von der Wirklichkeit nur eine Illusion sei. Freilich kann er dieser Konsequenz nur dadurch entgehen, daß er seine sensualistische Grundansicht mehr und mehr aufgibt. Schon in bezug auf das Selbstbewußtsein verleugnet er sie. Vom Ich haben wir (nach Berkeley) keine „Idee", sondern eine unmittelbare intuitive Gewißheit, die uns (wie schon Descartes gelehrt hatte) nicht nur versichert, daß wir existieren, sondern auch, daß wir immaterielle, unausgedehnte, tätige Wesen sind[118]) (während die Ideen ihm nur als passive Inhalte gelten, die wir aufnehmen).

Daß aber diese Ideen von uns nicht willkürlich erzeugt werden, sondern in ihrem Auftreten und Verschwinden eine objektive Gesetzmäßigkeit aufweisen, das ermöglicht uns die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Traum oder Einbildung. Berkeley will also nicht die Existenz der Sinnenwelt leugnen, sondern er will klarstellen, was es denn heißt, daß sie „existiert". Nicht ein, von jeglichem erkennenden Subjekt unabhängiges, Dasein, nicht ein

---

[117]) Sind alle „Ideen" anschaulich, so haben wir allerdings keine Idee von der Substanz, bezw. der Materie; dann sind das sinnlose Worte. Da aber die Naturwissenschaft dieser Begriffe als Denkmittel notwendig bedarf, so zeigt sich auch in dieser Bestreitung des Gedankens einer materiellen Außenwelt das Unzulängliche von B.s Sensualismus, der die Eigenart des begrifflichen Denkens verkennt. Dies verrät sich auch darin, daß B. den Begriff des Unendlichkleinen und damit die (für die Naturwissenschaft so wichtige) Infinitesimalrechnung verwirft, weil er keine anschauliche Idee des Unendlichkleinen vorfindet.

[118]) Damit wird faktisch der Substanzbegriff auf dem psychischen Gebiet angewendet.

„absolutes" Sein soll es bedeuten, vielmehr ist ihr Sein ihr Wahrgenommenwerden (esse = percipi). Dabei ist nicht nur d a s wirklich, was den Inhalt der mir gerade gegenwärtigen Wahrnehmung bildet, sondern auch das, was immer nach Erfahrungsgesetzen damit zusammenhängt[119]), dessen Wahrnehmung also möglich ist.[120]) So glaubt auch Berkeley wie der naive Realist sagen zu können, daß Dinge existieren. Auch eine Wissenschaft von diesen Dingen, d. h. eine Naturwissenschaft erkennt er an. Sie soll nach ihm freilich nur die anschaulichen Ideen (wir können sagen: die „Erscheinungen") in ihrem Beisammen und in ihrer Aufeinanderfolge zu beschreiben, aber nicht ihren substantiellen Untergrund zu erforschen haben. Ein Phänomen ist wissenschaftlich erklärt, wenn wir es in den Zusammenhang der übrigen Erscheinungen und die dafür festgestellten Regeln einordnen können. Dabei hebt Berkeley hervor, daß diese regelmäßigen Zusammenhänge nicht etwa solche des logischen Grundes mit seiner notwendigen Folge sind, sondern daß sie nur durch Erfahrung erkannt werden. Ist das geschehen, so kann allerdings das Auftreten eines Phänomens für uns das Zeichen sein, daß die konstant damit zusammenhängenden folgen werden.

Indem aber so der Wissenschaft die Aufgabe zugewiesen wird, objektive gesetzliche Zusammenhänge zwischen den Ideen (den Erscheinungen) festzustellen, ist zugleich anerkannt, daß das einfache Haben von anschaulichen Ideen die Naturerkenntnis nicht ausmacht, sondern daß Denkoperationen, welche die gesetzlichen Beziehungen feststellen, hinzutreten müssen.[121])

3. **Metaphysik.** Noch deutlicher tritt das Aufgeben des sensualistischen und solipsistischen Standpunkts in Berkeleys M e t a - p h y s i k hervor, die wohl aus religiösen Motiven ihm besonders

---

[119]) „Die Bäume s i n d im Garten, ob ich es will oder nicht, ob ich sie vorstelle oder nicht; aber dies heißt nichts anderes, als daß ich nur hinzugehen und die Augen zu öffnen brauche, um sie notwendig zu erblicken."

[120]) Um solche d a u e r n d e n „Wahrnehmungsmöglichkeiten" zu denken, brauchen wir aber — den Substanzbegriff.

[121]) Berkeley hat dies auch in seiner letzten Schrift „Siris" selbst eingeräumt: „Wie der Verstand nicht wahrnimmt, d. h. nicht hört und nicht sieht und nicht tastet, so vermag der Sinn nicht zu erkennen. . . Denn wie Plato im „Theaetet" richtig bemerkt: Wissen besteht nicht in passiven Wahrnehmungen, sondern entsteht erst in ihrer Bearbeitung durch die Vernunft."

am Herzen lag, und zu deren Begründung seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen dienen.

Er knüpft dabei an die Tatsache an, daß wir die Ideen nicht selbst schaffen, sondern lediglich aufnehmen, vorfinden. Von einer passiven, trägen „Materie" können sie nicht herrühren. Nur Geister sind tätige Wesen, nur sie können auf Geister wirken. Der Inbegriff der Ideen aber und ihrer Gesetzmäßigkeiten, die für uns die Natur ausmachen, kann nur von einem göttlichen Geiste herrühren.[122]) Es existiert also keine Körperwelt, sondern Gott ist es, der in unserem Geiste die sinnlichen Ideen in bestimmter Ordnung und Folge erzeugt und so die Vorstellung von der Körperwelt in uns entstehen läßt. „So sicher daher die sinnliche Welt wirklichen Bestand hat, so sicher existiert ein unendliches allgegenwärtiges Wesen, das sie in sich enthält und trägt." Durch seine kritische Zersetzung des Begriffs der Materie glaubt Berkeley auch allen Atheismus und Materialismus in der Wurzel zerstört zu haben. Seine spiritualistische Metaphysik ist für ihn der überzeugendste Gottesbeweis. Er betont dabei, daß dieser Beweis nicht durch eine lange Kette natürlicher Wirkungen und Ursachen auf Gott als die entfernte letzte Ursache (mehr oder minder unsicher) schließen lasse; auch lehnt er die deistische Vorstellung ab, daß Gott die Welt lediglich geschaffen und sie dann ihrem gesetzmäßigen Verlauf überlassen habe. „Vielmehr können wir, wenn wir Rechenschaft von den Phänomenen geben wollen, keinen einzigen Schritt tun, ohne die unmittelbare Gegenwart und die unmittelbare Wirksamkeit eines unkörperlichen, tätigen Wesens anzunehmen, das alle Dinge nach bestimmten Gesetzen verknüpft, bewegt und ordnet." Für Berkeley gilt also wirklich das Bibelwort: „In Gott leben, weben und sind wir." Der Konsequenz, daß auch alles Böse von Gott herrühre, kann er nur durch die Behauptung der indeterministischen Willensfreiheit entgehen; alle Schwierigkeiten der „Theodizee" bleiben bei ihm bestehen.

§ 22. **Hume.**

1. **Leben und Schriften.** Ihren Höhepunkt erreichte die englische Philosophie des 18. Jahrhunderts in D a v i d H u m e (1711—76). Er war der Sohn eines Landedelmanns bei Edinburg; er sollte Jurisprudenz

---

[122]) Man beachte, wie sich hier Berkeley des Kausalbegriffs (der doch auch keine anschauliche Idee ist) bedient und die Geltung des Kausalgesetzes ohne weiteres voraussetzt.

studieren, widmete sich aber der Philosophie. Von seinem 23. bis 26. Jahre lebte er in Frankreich, völlig zurückgezogen, seinen Studien hingegeben. Hier verfaßte er sein Hauptwerk, den „Traktat (Treatise) über die menschliche Natur". Er fand aber kaum Beachtung. Später arbeitete er ihn deshalb um: den ersten Teil zu seiner „Untersuchung (enquiry) über den menschlichen Verstand", den zweiten zu einer Abhandlung „über die menschlichen Leidenschaften", den dritten zu einer „Untersuchung über die Prinzipien der Moral". Diese Schriften fanden viel Beifall, so daß Hume als einer der berühmtesten Philosophen seiner Zeit gefeiert wurde. Als er 1763 als englischer Gesandtschaftssekretär gelegentlich des Friedensschlusses zu Versailles in Paris weilte, fand er eine glänzende Aufnahme, er verkehrte damals auch mit Rousseau und den Enzyklopädisten. Später war er eine Zeitlang Unterstaatssekretär; die letzten Jahre hat er als Privatmann in lebhaftem Verkehr mit seinen Freunden verbracht. Längere Kränklichkeit vermochte ihm seine Gemütsruhe und Heiterkeit nicht zu rauben. Aus seinem Nachlaß erschienen noch seine „Dialoge über die natürliche Religion".

2. **Erkenntnistheoretische Grundgedanken.** Hume übernimmt von Locke die Einteilung der „Vorstellungen" in solche der Sinnes- und solche der Selbstwahrnehmung (sensation und reflexion). Er gebraucht aber für die „Vorstellungen" (in dem weiten Sinne von „Bewußtseinsinhalten" überhaupt) nicht den Ausdruck „Ideen" (ideas), sondern „Perzeptionen" (perceptions), und er ergänzt die Lockesche Einteilung durch die in primäre und sekundäre (oder reproduzierte) Bewußtseinsinhalte (Impressions und ideas). „Impressionen" (Eindrücke) der Sensation sind z. B. Gesichts-, Gehör-, Tast- usw. Empfindungen; Impressionen der Reflexion Erlebnisse der Lust, der Begierde, des Hasses usw., die ich gerade (erstmalig) in mir habe, (nicht bloß ins Gedächtnis zurückrufe).

Dieses „Haben", bezw. das Erleben von Impressionen, bezeichnet Hume mit to feel (d. h. wörtlich „fühlen"). Es bedeutet hier, daß das Subjekt ein Erlebnis hat und dessen auch inne wird.

Beiden Arten von Impressionen entsprechen „Ideen" (d. i. Vorstellungen in dem engeren Sinne von reproduzierten Bewußtseinsinhalten). Beispiele für Ideen sind Farben, Töne usw., die ich nicht gerade wahrnehme, sondern mir nur innerlich vergegenwärtige; oder Willensregungen und Gefühle, die ich nicht im Augenblick erlebe, sondern mir lediglich „vorstelle". Die „Ideen" sind also bei Hume die Erinnerungs- und Phantasievorstellungen. Sie können ihrerseits „Eindrücke" (der „Reflexion") erregen; wenn z. B. die Vorstellung einer früher erlebten Lust oder

Unlust von neuem entsteht und Verlangen oder Abneigung, Hoffnung oder Furcht hervorruft.

„Alle unsere einfachen Vorstellungen (ideas) stammen bei ihrem ersten Auftreten aus einfachen Eindrücken (impressions), die ihnen entsprechen und die sie genau wiedergeben." [123])

Dieser Satz ist für die Erkenntnistheorie Humes von grundlegender Wichtigkeit. Er dient ihm als Kriterium, alle „Ideen" auf ihre objektive Gültigkeit zu prüfen. Für jede Idee (oder bei zusammengesetzten Ideen: für jeden ihrer Bestandteile) muß sich die entsprechende Impression aufzeigen lassen. Wo dies unmöglich ist, handelt es sich nicht um objektiv begründete Vorstellungen, sondern um bedeutungsleere Worte.

Da die „Eindrücke" konkreter, anschaulicher [124]) Natur sind, so muß dies auch für die „Ideen", die sie ja „genau wiedergeben" sollen, gelten. Von hier aus ist es verständlich, daß Hume Berkeleys nominalistische Lehre akzeptiert. Er faßt sie dabei in dem Sinne auf, daß „die allgemeinen Vorstellungen nichts seien als individuelle Vorstellungen, verknüpft mit einem bestimmten N a m e n , der ihnen eine umfassende Bedeutung gebe und bewirke, daß im gegebenen Falle andere ähnliche Einzelvorstellungen in die Erinnerung ge-

---

[123]) Auf die Herkunft der „Eindrücke" geht Hume nicht weiter ein. Die Eindrücke der Reflexion beruhen (wie schon gezeigt) „zum großen Teil auf unseren Vorstellungen", die Eindrücke der Sensation (die Empfindungen) „entstehen aus unbekannten Ursachen". „Es wird stets unmöglich sein, mit Gewißheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar durch die Gegenstände veranlaßt oder durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgebracht werden oder endlich vom Urheber unseres Seins herstammen."

Wenn die „Vorstellungen" („Ideen") auch die „Eindrücke" („Impressionen") „wiedergeben", so besteht zwischen ihnen nach Hume doch ein unverkennbarer Unterschied der „Stärke" und „Lebhaftigkeit" (Eindringlichkeit). „Jeder wird einräumen, daß ein erheblicher Unterschied besteht, je nachdem die Seele den Schmerz einer außerordentlichen Hitze oder das Behagen einer mäßigen Wärme fühlt oder diese Gefühle nur nachher in das Gedächtnis zurückruft oder sich im voraus vorstellt." „Die lebhafteste Vorstellung bleibt hinter dem schwächsten Eindruck zurück." Die Vorstellungen der Phantasie sollen weniger „lebhaft" als die der Erinnerung und nicht wie diese „an die Reihenfolge und Form der ursprünglichen Eindrücke gebunden sein."

[124]) Freilich zeigen die (primären) Gefühls- und Willenserlebnisse (die ja nach H. auch „Eindrücke" sind) nicht dieselbe „Anschaulichkeit" wie die Empfindungen. Aber H. denkt bei seinen impressions vorwiegend an Empfindungen und Wahrnehmungen, da diese ja für die Erkenntnis so bedeutsam sind.

rufen werden." Allgemeinheit kommt danach nie einem Vorstellungsinhalt unmittelbar, sondern nur Worten zu.[125])

3. **Folgerungen.** Aus seinem (ohne Beweis aufgestellten) sensualistischen Grundsatz, daß jede gültige Idee ihre Grundlage in einer anschaulichen Impression haben müsse, und daß es demnach auch keine unanschaulichen abstrakten Begriffe geben könne, hat Hume die weittragendsten und einschneidendsten Folgerungen gezogen. Zunächst schließt er daraus,[126]) daß die Begriffe des (leeren) Raumes und der (leeren) Zeit ungültig sind. Denn suchten wir die der Raum- und Zeitvorstellung entsprechenden Impressionen auf, so finden wir für die erstere Summen von farbigen und tastbaren Punkten, für die zweite Folgen äußerer und innerer Wahrnehmungen. „Spielt man fünf Töne auf einer Flöte, so geben sie uns die Impression und die Idee der Zeit; dabei ist aber die Zeit keine sechste Impression, welche sich dem Gehör oder einem anderen Sinn darbot", ebenso wenig wie es für die Raumidee noch eine besondere Impression neben denen der farbigen und tastbaren Punkte gibt. In beiden Ideen (von Raum und Zeit) werden wir uns aus der „Art und Weise", der Anordnung bewußt, wie sich Impressionen uns darbieten.[127])

Eine weitere Konsequenz ist, daß der Begriff des Unendlichkleinen für sinnlos erklärt wird. Wir können ja nur eine Strecke von bestimmter Größe noch wahrnehmen. Denken wir sie weiter verkleinert, so schwindet die „Impression" und damit die Grundlage für die Gültigkeit unseres Gedankens. Nicht minder folgt, daß die Sätze der Geometrie (nicht bloß der angewandten, sondern auch der reinen) keine durchweg exakte, sondern oft nur annähernde Gültigkeit besitzen. Der Satz z. B., daß zwei sich schneidende Linien keine Strecke mit einander gemeinsam haben, ist (in der sinnlichen Wahrnehmung) nur dann als gültig darzutun, wenn

---

[125]) „Das Wort ruft eine Einzelvorstellung hervor und mit ihr zugleich eine gewisse gewohnheitsmäßige Tendenz des Vorstellens ähnlicher Objekte." Die Vorstellungen derselben befinden sich sozusagen „in Bereitschaft", und diejenigen treten im Bewußtsein hervor, die wir gerade brauchen.

[126]) Unsere Darstellung schließt sich (sofern nichts anderes bemerkt ist) an den „Traktat über die menschliche Natur" an.

[127]) Hier zeigt sich schon das Unzulängliche von Humes sensualistischem Grundsatz; denn die Vorstellung der Anordnung von Impressionen, ihres Neben- und Nacheinander ist doch auch etwas, sie ist kein sinnloses Wort (was sie nach Hume eigentlich sein müßte).

die Grade einen ziemlich großen Winkel mit einander bilden, bei sehr kleinem Winkel deutet die Impression eher darauf, daß sie eine Strecke gemeinsam haben. „Die Eigenart und den Nutzen der Geometrie" findet Hume lediglich darin, daß sie „alles auf solche Anschauungen zurückführt, welche vermöge ihrer Einfachheit uns zu keinem erheblichen (!) Irrtum verleiten." [128])

4. **Kritik des Substanzbegriffs.** Auch in Beziehung auf den Substanzbegriff wirft Hume die Frage auf: welches ist die „Impression", der er seinen Inhalt und seine Gültigkeit verdankt? Die Sinneswahrnehmung liefert uns Eindrücke von Farben, Tönen, Geschmacken u. s. w., die Selbstwahrnehmung solche von Gefühlen und Affekten, keine dagegen den Eindruck von Substanz. „So bleibt uns keine Vorstellung von Substanz, die etwas anderes wäre als die Vorstellung eines Zusammens bestimmter Eigenschaften. Ge-

[128]) Hume hätte recht, wenn es die Geometrie wirklich mit unserer anschaulichen Raumvorstellung und sinnlich wahrnehmbaren Raumgebilden zu tun hätte; tatsächlich bilden ihr Objekt nur begrifflich denkbare, ideale Gebilde (in denen Hume nur leere Fiktionen sieht). Ganz zutreffend aber hat er den Charakter der reinen Mathematik als Idealwissenschaft im Unterschied von den Realwissenschaften erkannt. Im „Inquiry" findet sich folgende, überaus wertvolle Ausführung: „Alle Gegenstände der menschlichen Vernunft und Forschung lassen sich in zwei Arten zerlegen: in Beziehungen von Vorstellungen und in Tatsachen. Von der ersten Art sind die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik, und kurz gesagt, jede Behauptung von intuitiver oder demonstrativer Gewißheit. Daß das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, der eine Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Daß $3 \times 5 = \frac{30}{2}$ ist, drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Art sind durch die reine Tätigkeit des Denkens zu entdecken, ohne von irgendeinem Dasein in der Welt abhängig zu sein. Wenn es auch nie ein Dreieck gegeben hätte, so würden doch die von Euklid demonstrierten Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten."

Die Anerkennung der Gewißheit der Geometrie und der Erzeugung ihrer Gebilde durch reines Denken ist allerdings unvereinbar mit der sensualistischen Grundanschauung Humes. Dasselbe gilt für die (schon im „Treatise" behauptete) Exaktheit der Algebra und Arithmetik. Er begründet die letztere damit, daß wir hier einen „genauen Maßstab für die Bestimmung der Gleichheit und der Größenverhältnisse der Zahlen" besäßen: „Wenn zwei Zahlen so zusammengeordnet werden können, daß immer eine Einheit der einen einer Einheit der anderen entspricht, so nennen wir sie gleich." Aber dieser Maßstab ist nur auf ganze Zahlen anwendbar; auch müßte er bei größeren Zahlen-Komplexen versagen, da dann unser Abzählen der Einheiten leicht ungenau wird.

wöhnlich bezieht man freilich diese auf ein unbekanntes Etwas, an dem sie (wie man meint) haften." Da aber jede Eigenschaft als für sich existierend vorgestellt werden kann, so kann sie auch für sich existieren, mithin „ohne jene unfaßbare Chimäre, die man als Substanz bezeichnet".

Mit dieser Kritik des Substanzbegriffs berührt sich innig seine Kritik des Begriffs „Dasein". Auch für diesen Begriff vermag Hume keine besondere Impression aufzufinden. Der Unterschied, den wir zwischen dem Daseienden, dem Wirklichen und dem bloß Eingebildeten machen, beruht nach ihm nicht auf einer besonderen Idee, sondern auf der verschiedenen Art unseres Erlebens. Der Glaube (belief) an die Wirklichkeit ist nichts als die eigenartige Lebhaftigkeit (vivacity), die unseren Sinneseindrücken und Erinnerungsvorstellungen zukommt und sie von den Vorstellungen der Einbildung unterscheidet. Hume meint mit dieser „Lebhaftigkeit", die er auch als größere „Energie", „Widerstandsfähigkeit", „Festigkeit" oder „Beständigkeit" bezeichnet, den Charakter der Objektivität, der Realität, womit gewisse Bewußtseinsinhalte ausgestattet sind, und wodurch sie als etwas von uns Unabhängiges, das wir passiv aufnehmen, erscheinen. Dabei scheidet er nicht zwischen den Impressionen (und überhaupt den Bewußtseinsinhalten „Perzeptionen") und den Dingen: „Dieser Tisch hier, den ich jetzt eben vor Augen habe, ist nur eine Perzeption, und alle seine Eigenschaften sind Eigenschaften von Perzeptionen."

Da nun alle Perzeptionen Bewußtseinsinhalte des individuellen Subjekts sind, so stellt sich Hume in seiner kritischen Erörterung der Begriffe „Substanz", „Dasein" und „Kausalität" auf den Standpunkt des subjektiven Idealismus. Von diesem aus gibt es für ihn nicht eine von unseren Bewußtseinsinhalten verschiedene materielle Welt. Für ihn lautet das Problem lediglich: woher rührt diese Vorstellung (also die Vorstellung von „substantiellen", „daseienden" Dingen)? Nicht aus den Sinnen; diese liefern ja nur Perzeptionen, d. h. vorübergehende Bewußtseinsinhalte. — Auch nicht aus der Vernunft; denn alles Schließen der Vernunft verläuft nach dem Satz der Identität, während wir ja hier zu einem von dem Inhalt der Perzeptionen verschiedenen Sein gelangen

[129]) Seine Maxime, alles auf Impressionen, auf „reine Erfahrung" zurückzuführen, harmoniert mit der Grundtendenz des im 19. Jahrhundert sich entwickelnden „Positivismus". — Übrigens hält Hume faktisch an der Existenz einer realen Welt fest. (Vgl. S. 89 f., S. 92 A., 142.)

sollen. Also aus der Einbildungskraft. Diese aber wird zur Vorstellung einer, von uns unabhängigen substantiellen Wirklichkeit veranlaßt durch die Beständigkeit und den Zusammenhang gewisser Eindrücke.[130])

5. **Kritik des Seelenbegriffs.** Während Berkeley seine Kritik lediglich gegen den Begriff der materiellen Substanz gerichtet hatte, dehnt Hume sie auf die geistige Substanz aus. Er verwirft die Ansicht „einiger Philosophen,[131]) die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir Ich nennen, jeden Augenblick aufs unmittelbarste bewußt; wie fühlten seine Existenz und seine Dauer; wir seien seiner vollkommenen Identität und Einfachheit unmittelbar gewiß." Aber von einem solchen Ich haben wir keine — Impression. Dies Ich soll ja vielmehr das sein, worauf unsere verschiedenen Eindrücke und Vorstellungen sich beziehen. „Wenn ich von einigen Metaphysikern, die sich eines einfachen und dauernden Ichs zu erfreuen meinen, absehe, so kann ich wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, daß sie nichts sind als ein Bündel oder ein Zusammen (bundle or collection) verschiedener Perzeptionen (d. i. Bewußtseinsinhalte), die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen." Wenn meine Perzeptionen nicht da sind (wie im tiefen Schlaf), so bin „Ich" auch nicht da; und wenn sie aufhören (wie im Tode), so bin „Ich" vernichtet.

Die Entstehung der Ich-Vorstellung (und damit des Begriffes der geistigen Substanz) weist Hume ebenfalls der „Einbildungskraft" zu. Sie schafft sie auf Grund des leichten Übergangs von

---

[130]) „Wenn wir einmal daran gewöhnt sind, in gewissen Eindrücken Konstanz zu entdecken, wenn wir etwa gefunden haben, daß sich die Wahrnehmung der Sonne und des Ozeans, nachdem sie einen Moment entschwunden oder vernichtet war, von neuem einstellt und zwar so, daß die Teile der Objekte und ihre Anordnung wieder dieselben sind, so sind wir nicht geneigt, diese unterbrochenen Wahrnehmungen als verschieden zu betrachten, was sie doch tatsächlich sind; wir betrachten sie vielmehr ihrer Ähnlichkeit wegen als individuell identisch [d. h. als dasselbe Objekt]. Nun widerspricht aber die Unterbrechung ihrer Existenz ihrer vollkommenen Identität. Um über diese Schwierigkeit wegzukommen, verhehlen wir uns die Unterbrechung so viel als möglich, oder vielmehr wir schieben sie ganz beiseite, indem wir annehmen, daß die unterbrochene Wahrnehmung durch ein wirkliches Dasein verknüpft sei, das nur unserer Wahrnehmung sich entziehe". — Eine derartige Erörterung, die bestimmt ist, die Vorstellung der wirklichen, von unseren Sinneseindrücken verschiedenen, substantiellen Dinge als bloße Fiktion der Einbildungskraft darzutun, dürfte vielmehr gerade die Berechtigung dieser Vorstellung beweisen.

[131]) Man denke z. B. an Descartes, Berkeley u. a.

Vorstellung zu Vorstellung. Leichter Übergang zwischen Vorstellungen aber ist (nach ihm) bedingt durch die drei Prinzipien der Vorstellungs-Assoziation: unmittelbarer räumlicher und zeitlicher Zusammenhang, Ähnlichkeit und Kausalität. Besonders letztere (in Verbindung mit dem Gedächtnis) hält er für wirksam bei der Entstehung der Ich-Vorstellung. „Wir haben erst dann eine richtige Vorstellung von dem menschlichen Geist, wenn wir ihn als ein System verschiedener Perzeptionen oder verschiedener Existenzen betrachten, die durch ursächliche Beziehungen aneinander gekettet sind und sich gegenseitig hervorbringen, zerstören, beeinflussen und ändern." [132])

6. **Kritik des Kausalitätsbegriffs.** Humes Kritik des Ich-Begriffs leitet so hinüber zu seiner Kritik des Begriffs und Satzes der Kausalität, die ja besonders berühmt ist, und an die auch Kant angeknüpft hat. Die große Wichtigkeit des Kausalbegriffs hat Hume nachdrücklich hervorgehoben. Sobald wir über die „Wirklichkeit", soweit sie uns in der Wahrnehmung oder der Erinnerung gegeben ist, irgendwie hinausgehen wollen, ist die Beziehung von Ursache und Wirkung erforderlich. Angenommen, wir finden eine Uhr auf einer verlassenen Insel oder wir hören im Dunkeln sprechen: nur vermittelst der Kausalität können wir auf die Existenz von Menschen als Urheber des unmittelbar Wahrgenommenen schließen.[133])

[132]) Auch bei der Kritik des Ichbegriffs zeigt sich das Unzulängliche von Humes Sensualismus. Mit Recht hat man gesagt: Hume sucht sein Ich unter den Bewußtseinsinhalten dieses Ichs. Kein Wunder, daß er es nicht findet. Er, der Suchende, ist selbst dies Ich. — Gewiß ist das Ich nie ohne „Perzeptionen", aber auch alle Perzeptionen lassen sich als Ich-Erlebnisse charakterisieren. Die Frage, ob zwischen den Bewußtseinsinhalten unmittelbar Kausalzusammenhang anzunehmen ist (oder ob dieser vielmehr nur zwischen den begleitenden Gehirnvorgängen besteht) ist eine offene; jedenfalls wird ein solcher Kausalzusammenhang nicht identisch sein mit der Tatsache (die sich auch Hume aufdrängt), daß alle diese Inhalte einem Bewußtsein, einem Ich angehören und insofern ein „System" bilden. Wertvoll an Humes Erörterung ist, daß er die verbreitete (bei Descartes besonders deutlich hervortretende) Meinung, wir seien uns eines substantiellen, Schlaf und Tod überdauernden Ichs unmittelbar gewiß, zerstört. Offen bleibt dabei freilich die Frage, ob nicht manche Tatsachen auf ein solches Ich schließen lassen.

[133]) Wenn Hume die Wissenschaften einteilt in solche, die „Beziehungen von Vorstellungen", und solche, die „Tatsachen" betrachten (vgl. S. 83 A.), so sehen wir, wie unentbehrlich der Kausalbegriff für die letzteren ist. Nur durch ihn erweitern wir den Bereich der Tatsachenerkenntnis über den augenblicklichen Bestand des Bewußtseins hinaus, nur durch ihn haben wir „Erfahrung".

Was den Inhalt des Kausalgedankens betrifft, so glauben wir nicht bloß, daß die Wirkung zeitlich auf die Ursache folgt, sondern daß sie aus ihr erfolgt, aus ihr hervorgeht; Kausalzusammenhang ist ein Verhältnis notwendiger Verknüpfung.[134])

Woher stammt nun der Begriff „notwendige Verknüpfung"? — Das ist für Hume das eigentliche Problem. Er antwortet: 1. nicht aus der „Vernunft".[135]) Das Schließen der Vernunft erfolgt nach dem Satz der Identität und des (ausgeschlossenen) Widerspruchs. Aber es ist kein Widerspruch, wenn ich Ursache und Wirkung isoliert denke; sie müssen also auch isoliert existieren können. Es ist denkbar, daß ein Ding zu existieren anfängt, ohne erzeugt zu sein, oder daß ein unverursachtes Geschehnis eintritt (also indeterministische Freiheit besteht). Hume betont dabei mit Recht, daß dies nicht nur für den allgemeinen Kausalsatz gilt, sondern daß auch in keinem besonderen Kausalverhältnis eine Denknotwendigkeit vorliegt. Keine Tatsache weist zwingend über sich hinaus. Ich kann nicht aus der Wahrnehmung des Wassers a priori erschließen, daß ich darin ersticken werde, oder aus der Wahrnehmung des Brotes, daß es ein geeignetes Nahrungsmittel für Menschen, aber nicht für Löwen und Tiger sei.

Wenn der Kausalbegriff nicht aus dem reinen Denken stammt, so ist zu untersuchen, ob er 2. aus der Erfahrung herrührt. Welches ist die „Impression", der wir die Vorstellung der „notwendigen Verknüpfung" (bezw. der „Kraft") verdanken?

Eine solche Impression finden wir nicht a) im Bereich der „Sensation". Der Stoß des einen Billardballs ist von der Bewegung des zweiten gefolgt: eine notwendige, innere Verknüpftheit zeigt uns die Sinneswahrnehmung nicht, weder in diesem noch in allen anderen Fällen.

b) Auch die „Reflexion" bietet keine derartige Impression. Wir erleben zwar Empfindungen der Anstrengung, Gefühle des Strebens und Widerstrebens (worauf man die Vorstellung „Kraft" gewöhn-

---

[134]) Hume bemerkt mit Recht, daß die Ausdrücke „Wirksamkeit", „Agens", „treibende Macht", „Kraft", „Energie", „notwendige Verknüpfung", „hervorbringender Faktor" ungefähr gleichbedeutend sind, und daß es unsere Erkenntnis nicht fördert, wenn wir den einen durch andere definieren.

[135]) Das bedeutet aus der „Beziehung von Vorstellungen" (vgl. S. 84).

lich zurückführt), aber das sind Impressionen für sich, nicht Eindrücke von notwendiger Verknüpfung anderer Impressionen. Wir meinen auch den „Einfluß", die „Wirkung" unseres Wollens auf unsere Bewegungen, unsere Gedanken und Gefühle unmittelbar wahrzunehmen, aber sorgfältigere Beobachtung zeigt, daß uns auch hier nur ein Nacheinander, kein innerer Zusammenhang in der Wahrnehmung gegeben ist.[136])

Wenn wir so weder unter den Impressionen der Sensation, noch unter denen der Reflexion eine entdecken, die der Vorstellung der Kausalität zugrunde liegt, so bleibt noch die Möglichkeit, daß

c) diese Vorstellung aus der Folge der Impressionen hervorgeht. In der Tat zeigt die Erfahrung, daß gleichen vorangehenden Erscheinungen gleiche folgen. Jedoch diese gleichmäßige Folge dient uns zwar als Kriterium für das Vorhandensein eines Kausalverhältnisses, aber sie ist mit diesem nicht identisch. Darum kann es auch nicht die „Vernunft" sein, die etwa aus der regelmäßigen Folge die „notwendige Verknüpfung" ableitete. Die Erinnerung zeigt nur, daß der Naturlauf bisher so und so war; es folgt daraus nicht logisch, daß er auch in Zukunft so sein wird. Daß die Sonne morgen aufgehen wird, ist nicht denknotwendig.

Allein die regelmäßige Folge der Impressionen ist es doch, die bei der Entstehung der Kausalvorstellung wirkt, zwar nicht auf die „Vernunft", aber auf die Einbildungskraft. „Nähere Untersuchung zeigt, daß bei der Wiederholung (gleicher Folgen von Impressionen) nicht alles beim Alten bleibt, sondern daß sie vielmehr einen neuen Eindruck hervorruft und damit zugleich die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung entstehen läßt. Ich finde, daß nach häufiger Wiederholung der Geist beim Auftreten eines der Gegenstände *durch die Gewohnheit*[137]) genötigt wird, den Gegenstand sich zu vergegenwärtigen, der ihn gewöhnlich begleitete, und zwar so, daß er vermöge dieser Beziehung zu jenem ersteren Gegenstand in helleres Licht gesetzt erscheint" (d. h. an „Lebhaftigkeit", an „Objektivitätscharakter" gewinnt; ich „denke" nicht bloß an jenen

---

[136]) „Vermöchten wir durch einen geheimen Wunsch Berge zu versetzen oder die Planeten in ihren Kreisen aufzuhalten, diese ausgedehnte Macht wäre um nichts außerordentlicher oder mehr von allem, was wir begreifen können, entfernt."

[137]) Man beachte, wie Hume die objektive Gültigkeit des Kausalverhältnisses einfach *voraussetzt*, indem er das Entstehen der Kausalvorstellung durch die Gewohnheit erklärt. (Vgl. S. 91 A. 140.)

zweiten Gegenstand, sondern halte ihn für „wirklich", bezw. erwarte sein Eintreten). Dieser Eindruck oder diese Nötigung ist dasjenige, was mir die Vorstellung der Notwendigkeit (d. i. notwendigen Verknüpfung) verschafft."

Hume hat die Kausalvorstellung (und den Kausalsatz, den er davon nicht besonders scheidet) nicht bloß auf die Gewohnheit gegründet; man darf vielmehr nicht übersehen, daß Hume auch die (objektive) Regelmäßigkeit in den Naturvorgängen selbst zur Erklärung herbeizieht. Freilich tritt in seiner Erörterung an die Stelle des objektiven Zusammenhangs (der nach ihm unerklärbar bleibt) völlig der subjektive Faktor: die durch die Gewohnheit bedingte subjektive Nötigung von der Wahrnehmung einer Tatsache zur Vorstellung einer anderen (öfter mit jener verknüpften) überzugehen.[138])

7. **Humes sog. Skeptizismus.** Zum richtigen Verständnis und zur Würdigung von Humes kritischer Erörterung des Substanz- und des Kausalbegriffs ist zu beachten, daß er den „Glauben" an die Wirklichkeit einer substantiellen Außenwelt und an die objektive Gültigkeit der Kausalität festhält (sowenig dies auch damit zu harmonieren scheint, daß er sich bei seiner Kritik ganz auf den Standpunkt des subjektiven Idealismus stellt). So erklärt er: Auch „der Skeptiker kann nicht umhin, dem Satz, daß Körper existieren, zuzustimmen, obwohl er nicht behaupten kann, daß er seine Richtigkeit mit philosophischen Gründen zu erweisen vermag. Die Natur hat uns eben in dieser Hinsicht keine Wahl gelassen; sie hat diesen Punkt ohne Zweifel für zu wichtig gehalten, um ihn unseren unsicheren Schlußfolgerungen und Spekulationen preiszugeben. Wir können wohl fragen: Was für Ursachen veranlassen uns, an die Existenz von Körpern zu glauben? Dagegen wäre es umsonst zu fragen: Ob es Körper gibt oder nicht. Die Existenz der Körper ist ein Punkt, den wir in allen unseren Überlegungen als feststehend voraussetzen müssen." Ebenso hält er an der Wirklichkeit des Kausalzusammenhanges fest: „Was die Wirkungen in der Natur betrifft, so gebe ich zu, daß sie von unseren Vorstellungen unabhängig sind."

---

[138]) Daß damit die Entstehung der Kausalvorstellung ausreichend „erklärt" sei, will mir nicht einleuchten. — Gar nicht berührt wird dadurch natürlich die Frage, ob und inwieweit der Kausalsatz objektive Geltung habe. Diese Frage hat erst Kant in den Mittelpunkt gerückt.

Hume ist also durchaus nicht radikaler Skeptiker: er hält an gewissen „natürlichen Überzeugungen“ fest. Er verhält sich aber skeptisch oder wenigstens kritisch gegen unsere Vernunft. Durch „Vernunft“ lassen sich nach ihm jene „Überzeugungen“ weder beweisen noch widerlegen; sie wurzeln in einem Instinkt. „Die Natur nötigt uns mit unabwendbarer Notwendigkeit, Urteile zu fällen, ebenso wie sie uns nötigt, zu atmen und zu empfinden.“ „Der Glaube (an die Wirklichkeit) ist viel eigentlicher ein Akt des fühlenden als des denkenden Teils unserer Natur.“ Zum Handeln hat uns die Natur bestimmt, nicht zum rein theoretischen Erkennen oder zum dialektischen Grübeln und Disputieren. Mit diesen Grundgedanken ist Hume ein Vorläufer des heutigen „Pragmatismus“ (d. i. Philosophie des Handelns).

8. **Humes Religionsphilosophie.** Im Einklang damit hat Hume auch in seiner Religionsphilosophie (mit Recht) gegen die Deisten dargelegt, daß die Religion nicht aus der „Vernunft“ stamme, sondern aus der praktischen Seite unseres Wesens: aus Furcht und Hoffnung, aus Bedürfnissen und Besorgnissen, verbunden mit der unwillkürlichen Auffassung der Naturdinge und -kräfte als persönlicher Wesen. Polytheismus ist die ursprüngliche Religion; der Monotheismus geht aus ihm hervor, indem der Schutzgott der eignen Nation aus Furcht und Schmeichelei in den Weltbeherrscher verwandelt wird.[139]) Der Monotheismus ist durchaus nicht in jeder Beziehung dem Polytheismus vorzuziehen: er macht seine Anhänger unduldsamer und erzeugt unverständliche Dogmen. Auch werden unter seiner Herrschaft törichte Zeremonien und Mysterien meist ebenso einem tugendhaften Wandel vorgezogen als unter dem Polytheismus.

Daß ein wirklicher Beweis für das Dasein Gottes zu führen sei, bezweifelt Hume (mit Recht). Gewiß zeige die Welt vielfach Ordnung und Zweckmäßigkeit, aber sie weise auch das Übel und das Böse auf, so daß aus ihr nicht auf die Existenz eines allweisen, allgütigen und allmächtigen Schöpfers geschlossen werden könne.

9. **Humes Ethik.** Auch auf dem Gebiete der Ethik hat Hume die „Vernunft“ entthront: weder gehen aus ihr unsere sittlich bedeutsamen Handlungen hervor, noch auch läßt sie uns erkennen, was gut und böse ist. Nicht Vorstellungen, überhaupt nicht intellek-

---

[139]) Hume ist durch diese psychologisch-genetische Betrachtung recht eigentlich der Begründer der modernen Religionswissenschaft.

tuelle Vorgänge sind die Motive unseres Handelns, sondern Gefühle und Leidenschaften.[140]) Ihre Quellen sind Lust und Unlust (aus denen auch unsere Vorstellungen von Gütern und Übeln entspringen). Direkt gehen aus diesen Gefühlen hervor: Verlangen und Abscheu, Freude und Betrübnis, Furcht und Hoffnung. Sind gefühlserregende Momente mit meiner Person verknüpft, so entsteht Stolz oder Kleinmut; sind sie mit anderen Personen verbunden: Liebe und Haß (wie auch Achtung und Verachtung).

Aus unseren Wertschätzungen, Trieben und Leidenschaften gehen die Ziele unseres Handelns hervor, die (als „Zweckmotive") unser Wollen bestimmen. Dabei widerspricht Hume mit Recht der Behauptung, daß die Menschen notwendig Egoisten seien, da alles Streben nur die eigne Lust (oder die Vermeidung von Unlust) zum Ziele haben könne. Unsere Strebungen gehen auf die mannigfachsten Ziele (Betätigungen aller Art, ferner Macht, Ehre, Förderung anderer, Erkenntnis usw.). Wenn das Begehren seinem Ziele sich nähert oder es erreicht, wird Lust entstehen, und diese kann dann auch selbst zum Ziele genommen werden, aber nötig ist das durchaus nicht. Jedenfalls ist der Egoismus erst ein sekundärer, auf Grund der Reflexion entstehender Trieb.

Die „Vernunft" kann nicht die Zwecke bestimmen, sondern uns nur über die Mittel und die Folgen unseres Handelns aufklären. Wenn man oft die „Vernunft" als eine motivierende Kraft den Leidenschaften gegenüberstelle, so sei dies unpsychologisch; tatsächlich handele es sich dann um den Gegensatz zwischen ruhigeren und heftigeren Leidenschaften. Die ersteren können unter Umständen stärker sein als die letzteren.

Diese Ausführungen über die Motive unseres Handelns dürften in der Hauptsache ebenso zutreffend sein wie die über den Ursprung unserer sittlichen Erkenntnis. Sie entspringt (wie Hume übereinstimmend mit Shaftesbury annimmt) aus uninteressierten Gefühlen der Billigung oder Mißbilligung; sie ist also ein unmittelbares Geschmacksurteil. So gefallen uns alle Eigenschaften, die für die Person selbst oder für andere angenehm oder nützlich

---

[140]) Erwähnt sei, daß er strenger Determinist ist. Er betont: daß Tugend und Laster notwendig seien, schließe nicht aus, daß man sie lobe und tadele (wie etwa Schönheit und Talent oder das Gegenteil). Sein Determinismus ist übrigens auch ein Beweis, daß er an die wirkliche Geltung des Kausalprinzips glaubt. (Vgl. S. 88 f. A. 137 f.)

sind.[141]) Noch deutlicher wie bei Shaftesbury tritt bei Hume der Gedanke hervor, daß das Sittliche in der möglichst reichen Ausgestaltung und harmonischen Vollendung der menschlichen Natur liege.

Besonders wertvoll ist auch Humes Hinweis auf die „Sympathie", nicht in dem Sinne der bloßen Zuneigung, sondern der Fähigkeit, sich in andere Menschen „einzufühlen", ihr Lust und Leid, ihre Gefühle und Wertschätzungen mit- und nachzuerleben.[142]) So gewöhnen wir uns, die Motive der anderen instinktiv zu erfassen und moralisch zu beurteilen, ebenso deren Urteile über uns zu fühlen. Das führt uns auch dazu, unser Wollen und Handeln vom Standpunkt anderer zu beurteilen. Darauf beruht das „Gewissen", wie auch das Ehrgefühl und die Schätzung des Ruhmes.

Religiöser Motive bedarf nach Hume der geistig reife Mensch nicht, um sittlich zu handeln. Soweit religiöse Motive überhaupt wertvoll sind, fallen sie mit den sittlichen zusammen.

VI. Kapitel.

Leibniz und die Philosophie der Aufklärung.

§ 23. Leibniz.

1. **Erkenntnislehre.** Die rationalistische Richtung der festländischen Philosophie erreichte ihren Höhepunkt durch den (jüngeren) Zeitgenossen Lockes: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716).

Er stammte aus einer protestantischen Juristenfamilie in Leipzig und studierte Jurisprudenz, Philosophie und Mathematik. 1670 trat er in den Dienst des Kurfürsten von Mainz; eine diplomatische Sendung führte ihn nach Paris, wo er von 1672—76 weilte. Der Umgang mit dortigen Gelehrten, besonders dem Mathematiker und Naturforscher

[141]) Für den Besitzer angenehm sind z. B. Frohsinn, Mut, Selbstvertrauen; nützlich: Willenskraft, Fleiß, Sparsamkeit, Körperkraft, Verstand, Talent. Für andere angenehm: Bescheidenheit, Höflichkeit, Witz; nützlich: Wohlwollen, Gerechtigkeit. Mönchstugenden wie Demut, Selbstkasteiung, die keinem Lust oder Nutzen bringen, sind wertlos. — Die Beispiele verraten freilich, daß die von Hume angeführten Wertschätzungen weit über das Gebiet der spezifisch sittlichen Werturteile hinausführen.

[142]) Diese Ausführungen über die „Sympathie", wie die ethischen Erörterungen überhaupt, zeigen, daß Hume den Standpunkt des Solipsismus nicht festhält, daß er an der „Wirklichkeit" der Mitmenschen nicht zweifelt.

Hygenus war für ihn sehr fruchtbar. Er entdeckte damals auch (unabhängig von Newton) die Infinitesimalrechnung. 1676 wurde er Hofrat und Bibliothekar in Hannover. Als Historiograph des braunschweigischen Hauses machte er große Reisen, die ihn mit vielen Gelehrten in Beziehung brachten. 1700 wurde er der erste Präsident der, auf seine Anregung gestifteten, Berliner Akademie der Wissenschaften. Um eine Einigung der christlichen Konfessionen bemühte er sich eifrig, aber ohne Erfolg. Seine philosophischen Hauptschriften sind: Nouveaux essais sur l'entendement humain (gegen Locke gerichtet, aber erst 1765 aus dem Nachlaß erschienen); „Théodicée" und „Monadologie" (für den Prinzen Eugen verfaßt). Dazu kommen zahlreiche kleine Abhandlungen und sein Briefwechsel. — Die Vielseitigkeit seines Geistes und seiner Gelehrsamkeit ist geradezu erstaunlich.

Unter den menschlichen Erkenntnissen vollzieht Leibniz den grundlegenden Unterschied zwischen Vernunft- und Tatsachenerkenntnis (vérités de raison und vérités de fait).[143])

Die Vernunfterkenntnisse tragen den Charakter der inneren Notwendigkeit; das Gegenteil erscheint als denkunmöglich. Sie gelten unabhängig von Erfahrung (a priori) nach dem Satz der Identität. Alle mathematischen Sätze gehören dazu. Grundlegend sind unter ihnen die Realdefinitionen, die angeben, wie ein Begriff zu konstruieren ist (in denen sich also das Denken schöpferisch erweist).

Sätze, die sich auf Tatsachen beziehen, sind gültig, wenn sie einen „zureichenden Grund" haben; freilich läßt sich dieser von uns niemals erschöpfend erfassen, weil dies die vollendete Erkenntnis der Wirklichkeit voraussetzte. Für diese Erkenntnis bilden die Sinnesempfindungen nur den Ausgangspunkt, sie sind für sich das „Verworrene", Unbestimmte, Problematische. Alle Bestimmung rührt von dem Denken her. Es ist das Hauptverdienst von Leibniz' erkenntnistheoretischen Arbeiten, daß er die Denkelemente (Begriffe) in der wichtigsten Tatsachenwissenschaft, der mathematischen Naturwissenschaft, aufzuzeigen und ihre Beziehungen klarzustellen bemüht ist. Während die Empfindungsklassen als solche (Farben, Töne usw.) durch unüberbrückbare Verschiedenheiten getrennt erscheinen, ist durch das Denken die Herstellung von Beziehungen, von gegenseitiger Zuordnung möglich. Die wichtigsten Ordnungsprinzipien sind Zahl, Zeit, Raum. Die beiden letzteren sind keine

[143]) Ihr entspricht die Einteilung Humes, nach der Erkenntnisse sich entweder auf das Verhältnis von Vorstellungen oder auf Tatsachen beziehen (vgl. oben S. 83 A. 128).

Dinge, sondern Weisen der Betrachtung, und sie gestatten, das sinnlich Gegebene trotz seiner Verschiedenheit unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der Größe aufzufassen.

Die Begriffe, vermittelst deren wir das Wirkliche bestimmen, beziehen sich auf eine objektive Realität, aber sie brauchen diese nicht zu kopieren. Die Wahrheit einer Erkenntnis besteht nicht darin, daß sie ihren Gegenstand abbildet; wohl aber muß sie zu diesem in einem festen Verhältnis stehen wie das Zeichen (Symbol) zum Bezeichneten.

Daß aber das begriffliche Denken das sinnlich Gegebene trotz seiner Verschiedenheit und Zusammenhangslosigkeit doch zu vereinheitlichen vermag, beruht in letzter Linie auf dem Prinzip der Kontinuität der Begriffe. Ruhe und Bewegung z. B. erscheinen zunächst als absolute Gegensätze. Aber eine Vermittlung zwischen ihnen ist möglich durch den Begriff der Geschwindigkeit: Ruhe erscheint dann als Bewegung von unendlich kleiner Geschwindigkeit. Ebenso läßt sich Gleichheit als unendlich kleine Verschiedenheit fassen, die Gerade als ein Kreis mit unendlich großem, der Punkt als ein solcher mit unendlich kleinem Radius. Kurz, mögen Begriffe noch so verschieden sein, es darf angenommen werden, daß doch eine Beziehung, eine Gemeinschaft zwischen ihnen herstellbar ist, so daß der eine aus dem anderen in stetigem („kontinuierlichen") logischen Fortgang sich entwickeln läßt. Dieses Prinzip der Kontinuität muß auch als gültig für die Wirklichkeit angesehen werden; denn die dadurch bedingte Vereinheitlichung ist tiefstes Vernunftbedürfnis. „Alles aber untersteht der Herrschaft der Vernunft, andernfalls gäbe es weder Wissenschaft noch Regel."

Ein unentbehrliches Mittel für die Herstellung der Kontinuität ist die Infinitesimalrechnung. In ihr werden nicht verschiedenartige Gestalten, so wie sie der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sind, verglichen, sondern sie werden zurückgeführt auf das Gesetz, nach dem wir sie entstanden denken. Dieses Gesetz behält seinen Sinn und seine Geltung, wenn wir auch die Gebilde, die ihm entsprechend konstruiert sind, so klein denken, daß sie unserer sinnlichen Anschauung entschwinden. Bei Gebilden, die für die Anschauung so ungleichartig sind wie Gerade und Kurven kann die gewöhnliche Art der Größenvergleichung vermittelst direkter Messung nicht durchgeführt werden; die Infinitesimalrechnung gestattet auch hier

eine exakte Bestimmung, und sie bildet so ein unentbehrliches Hilfsmittel der Naturwissenschaft.

2. **Leibniz' Naturlehre.** Durch ihre Anwendung geht Leibniz über Descartes (mit dem er die mechanistische Naturauffassung wenigstens als Ausgangspunkt teilt) hinaus. Auch bestreitet er dessen Gleichsetzung von Körper und Ausdehnung. Um das verschiedene Verhalten der Körper beim Stoß begreiflich zu machen, führt er den Begriff der „Masse" ein, die er auch als „passive Kraft" bezeichnet. Überhaupt spielt der Kraftbegriff in Leibniz' Naturauffassung die Hauptrolle; diese Auffassung ist durchaus eine dynamische. Hatte Descartes gelehrt, daß das Quantum der Bewegung konstant bleibe, so erkennt Leibniz, daß es sich um die Erhaltung der Kraft handele. Auch die Bewegung wird bei ihm nicht als eine fertig gegebene Größe gefaßt, sondern das sie beherrschende Gesetz und damit sozusagen der Ursprung ihrer Eigenart wird im Begriff der „Kraft" gedacht. Diese Kraft faßt dabei Leibnitz nicht als ein geheimnisvoll Wirkendes, das von außen an die Dinge herantritt, sondern als „den gegenwärtigen Zustand selbst, sofern er . . einen folgenden im voraus involviert", d. h. die Bedingungen seines Eintretens in ganz bestimmter, mathematisch faßbarer Form enthält. Die Gleichheit von Ursache und Wirkung, die wir dabei annehmen, ist — sowenig wie das Kontinuitätsprinzip — ein Wahrnehmungsergebnis, sondern eine Voraussetzung, mit der wir an das Wahrnehmbare herantreten, um es exakt zu bestimmen. Da nun die verschiedenartigsten Naturprozesse in ihrer Wirksamkeit, d. h. in der von ihnen geleisteten Arbeit, ein gemeinsames Maß haben, so ist mit dem Begriff der Kraft und der ihr entsprechenden Arbeit wiederum ein einheitlicher Gesichtspunkt gegeben, von dem aus wir den Zusammenhang (die „Kontinuität") der Naturvorgänge trotz ihrer verwirrenden Mannigfaltigkeit erfassen können.

3. **Leibniz' Metaphysik (Monadenlehre).** Den Begriff der Kraft, wie er ihn in der Naturwissenschaft verwendet, nennt Leibniz den „derivativen" (abgeleiteten). Er bezeichnet, wie wir sahen, einen Einzelzustand des Geschehens, sofern er einen anderen im voraus einschließt. Faßt man nun die Gesamtheit einer solchen Entwicklungsreihe ins Auge, so haben wir den Begriff der „primitiven" (ursprünglichen) Kraft. Sie ist das Gesetz, nach dem in der ganzen Reihe der Übergang von Glied zu Glied erfolgt. Diese primitiven Kräfte sind die „Monaden"; ihre Gesamtheit bildet den metaphysischen Grundbestand der Wirklichkeit. Das in den

einzelnen waltende Entwicklungsgesetz ist streng individuell; es stellt sich nur in einem, nicht in mehreren Exemplaren dar. Die Natur vermeidet, nach Leibniz' Voraussetzung, nicht nur alle Lücken, sondern auch alles Überflüssige. Neben das Prinzip der Kontinuität stellt er das principium identitatis indiscernibilium, d. h. die Annahme, daß völlig Gleichartiges („Ununterscheidbares") identisch sein würde.[144])

Aber diese Monaden mit ihrer eigenartigen Folge von Entwicklungsstufen existieren doch nicht beziehungslos nebeneinander, vielmehr sind sie alle von dem Schöpfer nach einem umfassenden Plan zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeordnet; es besteht zwischen ihnen eine präſtabilierte (vorausbestimmte) Harmonie.

Die atomistische und mechanistische Naturauffassung erscheint nunmehr nur noch als eine vorläufige. Die Atome bilden nicht die letzten Einheiten, vielmehr sind dies die Monaden. Sie sind schlechterdings unteilbar, weil unausgedehnt und unkörperlich; wie sie durch Gott geschaffen sind, so könnten sie auch nur durch ihn vernichtet werden. Sie sind nicht gleichsam passive Substanzen, sondern tätige Kräfte. Da ihre Zustände sich gesetzmäßig auseinander entwickeln, so erscheint ihr Wesen nicht als mechanisch, sondern als organisch. Die Eigenart des Organischen (Belebten) liegt ja darin, daß seine Entwicklungsstufen nach einheitlichem Gesetz aufeinander folgen. Die damit gegebene „Zielstrebigkeit" der Entwicklung gibt darum auch der teleologischen Betrachtungsweise Raum.

Die Betätigung der Monaden faßt Leibniz als „Vorstellen", das in den mannigfachsten Klarheitsgraden vorliegen soll. Die niedersten Monaden haben nur unbewußte Vorstellungen: petites (oder insensibles) perceptions.[145]) Sind die Vorstellungen be-

---

[144]) Tatsächlich gilt dies nur für „Begriffe". Gegenstände wie Dinge, Vorgänge, Zustände können bei völliger Gleichartigkeit doch noch durch räumliche und zeitliche Bestimmungen sich unterscheiden.

[145]) Auch im menschlichen Seelenleben findet L. solche unbewußte Vorstellungen. Er verweist z. B. auf das Brausen des Meeres. Es setze sich dies aus den vielen Geräuschen der einzelnen Wellen zusammen, von denen jede doch eine (unmerkliche) Empfindung auslösen müsse, weil sie sonst in ihrer Gesamtheit auch keine (merkliche, bewußte) Empfindung auslösen könnten. — Hier genügt freilich die Annahme, daß der auf das Gehör wirkende Reiz eine bestimmte Stärke haben muß, um eine eben merkliche Empfindung auszulösen.

wußt (apperception) und von Gedächtnis begleitet, so dürfen die Monaden als Seelen bezeichnet werden. Solche wirken auch in den Tieren. Erhebt sich endlich die Seele zum Selbstbewußtsein und zur Vernunft, d. h. zur Erkenntnis allgemeiner und notwendiger Wahrheiten (wie das im Menschen der Fall ist), so heißt sie „Geist". Jede Stufe umfaßt aber die niederen mit. Auch in den menschlichen Geistern sind darum (in verschiedenem Maße) dunkle Vorstellungen vorhanden. Sie sind nichts anderes als gehemmte Vorstellungstätigkeit. Relativ niedere, verworrene Vorstellungen sind auch die sinnlichen Empfindungen, und die auf ihnen beruhenden Wahrnehmungen einer materiellen Außenwelt. Im ungehemmten, klaren Vorstellen erfassen wir ja diese Welt als das, was sie an sich ist, als ein Inbegriff immaterieller Wesen, eben der Monaden. In der höchsten Monade aber, im göttlichen Wesen, ist nur reine, ungehemmte Tätigkeit (actus purus); für sie gibt es darum auch keine materielle Welt.

Alle Monaden aber stellen in ihrer Weise das Universum vor, jede von ihrem Standpunkt aus und in verschiedenem Grade der Klarheit und Deutlichkeit. Dieses Vorstellen jedoch beruht nicht auf Eindrücken von außen her: „die Monaden haben keine Fenster"; vielmehr entwickeln sie alle ihre Vorstellungen aus innerer Spontaneität. Daß diese zahllosen Vorstellungsreihen, die das Wesen der Monaden ausmachen, einander angepaßt sind, darin zeigt sich das Prinzip der „prästabilierten Harmonie".

4. In dieser aber sieht Leibniz zugleich den überzeugendsten Gottesbeweis; nicht minder ist sie die Grundlage (wie andererseits der Ausdruck) seiner optimistischen Weltauffassung; das Universum erscheint ja danach als ein einheitliches zweckvoll geordnetes Ganzes. Gott hätte auch andere Welten schaffen können; der zureichende Grund, daß er diese schuf, war, daß sie die beste der möglichen Welten ist (principe du meilleur). Wie dieser optimistische Satz trotz der vorhandenen Übel aufrecht zu erhalten sei, sucht Leibniz in seiner „Théodicée" zu zeigen. Darin teilt er die Übel in drei Klassen: Die metaphysischen Übel bestehen darin, daß diese Welt und die Dinge der Welt notwendig endlich und insofern beschränkt, unvollkommen sind. Gott ist eben allein das unendliche und absolut vollkommene Wesen. Die physischen Übel sind um gewisser höherer Werte da (z. B. Kriege als Gelegenheit für Mut, Begeisterung, Opferwilligkeit). Man darf übrigens diese Übel nicht überschätzen; meist ist das Leben

ganz leidlich und gewährt mehr Lust als Unlust. Vieles ist auch wertvoll, was keine merkliche Freude mehr gewährt, dessen Verlust uns aber schmerzlich treffen würde.[146]) Endlich darf man das Glück der Menschen nicht als den eigentlichen Zweck der gesamten Welt betrachten. Die moralischen Übel (das Böse) beruhen auf der Unvollkommenheit alles Endlichen; sie sind eigentlich nichts Wirkliches, sondern Mängel. Was an einer schlechten Handlung wirklich ist, die Kraft, die sich darin bekundet, ist gut; das Schlechte aber, der Mangel an Vernunftklarheit und Willenskraft, ist eben nur etwas Negatives. Von Gott sind diese moralischen Übel nicht gewollt, sondern nur zugelassen, sie bilden gewissermaßen den dunklen Hintergrund, von dem sich das Gute umso heller abhebt. Sie tragen so zur Vollkommenheit der Welt bei; sie gleichen den Dissonanzen in einem Musikstück, den Schatten auf einem Gemälde.

5. **Leibniz' Seelenlehre.** Leibniz gibt auf die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele eine neue Antwort durch Anwendung seines Prinzips der prästabilierten Harmonie. Danach ist Wechselwirkung ausgeschlossen, auch die okkasionalistische Hypothese einer fortwährenden Vermittlertätigkeit Gottes wird ersetzt durch den Gedanken, daß Gott von Anfang an eine gegenseitige Entsprechung angeordnet habe, wie unter allen Monaden, so insbesondere zwischen den Seelenmonaden und den, ihnen beigegebenen Monadenkomplexen, die als Leib erscheinen. Alle Monaden bestehen, solange wie die geschaffene Welt überhaupt besteht. Zeugung und Tod sind nur Übergänge zu neuen Existenzformen. Den Seelenmonaden aber kommt nach dem Tode nicht bloß Fortdauer, sondern auch Erinnerung, Bewußtsein ihrer Persönlichkeit zu.

Da alle Vorstellungen aus der inneren Betätigung der Monade stammen, so behauptet Leibniz (in schroffem Gegensatz zu Locke) daß sie alle — virtuell, keimhaft — angeboren seien. Auch sind dann natürlich die Sinnesempfindungen nichts vom Denken *wesentlich* Verschiedenes, sondern sie sind verworrene, unge-

---

[146]) Diese Tatsache der relativ raschen Abstumpfung unserer Lust und Freude legt eigentlich eine pessimistische Deutung nahe. — Im allgemeinen ist übrigens der Ertrag des Lebens an Lust und Unlust für die Einzelnen (nach ihrer Individualität und ihren Lebensumständen) so verschieden, daß sich daraus kein objektives Urteil über den Wert des Lebens gewinnen läßt. Auch ist zu beachten, daß es neben Lust und Unlust noch andere Arten des Wertes (und Unwertes) gibt.

klärte Gedanken. Ihr „passiver" Charakter (ihr „Gegebensein") bekundet lediglich, daß ihnen eine gehemmte Tätigkeit zugrunde liegt, die dann im Bewußtsein der allgemeinen Begriffe, der Vernunftwahrheiten und im Selbstbewußtsein sich klar entfaltet.

Auch die Gefühle sind nach Leibniz nur dunkle Vorstellungen. Die Freude an der Musik z. B. beruht nach ihm auf einem unbewußten Zählen und Messen der harmonischen und rhythmischen Verhältnisse der Töne; das ästhetische Gefallen überhaupt, ja sogar die sinnliche Lust, besteht in einer verworrenen Auffassung der Ordnung, Harmonie, Vollkommenheit.

Intellektualistisch ist endlich auch die Deutung des Strebens als der Tendenz, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen. „Trieb" ist werdende Vorstellung. Wo die Vorstellungen bewußte vernünftige sind, da liegt eigentliches „Wollen" vor.

6. **Leibniz' Ethik.** Hinsichtlich des Freiheitsproblems denkt Leibniz deterministisch; nur dies entspricht ja seiner Grundvoraussetzung, daß das gesamte Innengeschehen in der Monade streng gesetzmäßig verläuft und bei vollständiger Erkenntnis im voraus zu berechnen wäre. Wenn nicht alle Entscheidungen durch Zweckvorstellungen determiniert erscheinen, so ist zu beachten, daß auch unbewußte Vorstellungen als Motive wirken können. Trotz dieser Determiniertheit aller Willensakte kann man dem Menschen Freiheit beilegen, weil jeweils eine andere Entscheidung denkbar („metaphysisch möglich") bleibt [147]; ferner weil ja die eigene Natur, nicht äußere Einflüsse das Wollen determinieren. Auch bei Leibniz spielt übrigens noch jener zweite Freiheitsbegriff, der der „sittlichen" oder „wahren" Freiheit (vgl. S. 66) in die Erörterung herein. Danach erscheint eine Entscheidung umso freier, je mehr sie von klaren (vernünftigen) Vorstellungen determiniert und von verworrenen Vorstellungen (d. i. Affekten, Leidenschaften) unbeeinflußt ist.

Wie das Wollen selbst, so wird auch das Ziel des Wollens, das Gute, intellektualistisch aufgefaßt. Jedes Wesen strebt nach vollkommenerer Tätigkeit, d. h. klarerem Vorstellen. Diese steigende Vervollkommnung ist zugleich Glückseligkeit. Die klare Einsicht in die Harmonie der Welt, den Zusammenhang aller Wesen, führt dazu, nicht bloß die eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit, son-

---

[147]) So deutet man auch seinen Satz, daß die Motive den Willen nur geneigt machen, nicht zwingen (inclinant, non necessitant). Streng wörtlich gefaßt bedeutet er allerdings eine Anerkennung des Indeterminismus.

dern auch die Anderer zu fördern, um so an der Weltharmonie und damit an der Verwirklichung der Zwecke Gottes mitzuarbeiten.

In die engste Beziehung zur Sittlichkeit setzt Leibniz die Religion. Die Erwartung eines künftigen Lebens mit der (im Diesseits oft fehlenden) Harmonie von Tugend und Glück erscheint ihm als wertvolle Ergänzung der sittlichen Motive. In Gotteserkenntnis und Tugend sieht er die wesentlichen Bestandteile der Religion; Dogma und Kultus sind nebensächlich. Darum gilt ihm auch das Übereinstimmende unter den Religionen (die „natürliche" Religion) weit mehr als das Trennende. Diese natürliche Religion hat im Christentum den vollkommensten Ausdruck gefunden, aber darum sind doch auch Heiden und Juden nicht von der Seligkeit ausgeschlossen, da diese von tugendhaftem Handeln abhängt. Mit Locke (und der Scholastik) teilt Leibniz die Ansicht, daß die christlichen Dogmen über-, aber nicht widervernünftig seien.

7. **Würdigung.** Äußerst wertvoll sind Leibniz' erkenntnistheoretische Erörterungen; der zwingenden Beweiskraft dagegen entbehrt seine spiritualistische Metaphysik, seine allzu optimistische Weltauffassung, wie insbesondere seine Theodizee, und endlich seine intellektualistische Psychologie. Ferner ist der Begriff des Vollkommenen zu weit, um den Begriff des sittlich Guten wiederzugeben; man kann ja auch im Bösen vollkommen sein. Ebensowenig wird die Erklärung des Bösen als eines bloßen Mangels dem Ernst der sittlichen Verwerfung gerecht. Den Wahrheitsgehalt der positiven Religionen dürfte er überschätzen.

§ 24. Die französische Aufklärungsphilosophie.

1. **Helvetius.** Ehe wir auf den geschichtlichen Zusammenhang eingehen, in dem die deutsche Aufklärungsphilosophie mit Leibniz steht, sei noch ein Blick auf die französische Aufklärung geworfen, da diese auch nach Deutschland mächtig herüberwirkte.

Wir sahen bereits (S. 69), daß Montesquieu, Voltaire, Condillac in hohem Maße von Locke abhängig sind. Es zeigt sich dabei der Unterschied der kühn vorwärts drängenden französischen Denkungsweise gegenüber der bedächtigeren und konservativeren englischen. Auch die weiteren Vertreter der französischen Aufklärung haben meist durch einen gewissen Radikalismus revolutionierend auf die Geister gewirkt. Helvetius (1715—1771) vertritt die Ansicht, daß die Menschen notwendig Egoisten seien; daß Stre-

ben nach Lust allein die Triebfeder aller Willensakte und Handlungen, auch solcher der Nächstenliebe und Gerechtigkeit, darstelle. Diese Behauptung ist ebenso einseitig wie die weitere, alle Menschen seien von Natur gleich; ihre Verschiedenheit rühre lediglich von ihren Lebensumständen, besonders der Erziehung, her. Er überschätzt darum auch außerordentlich die Bedeutung der Erziehung. Als wichtige Mittel derselben betrachtet er die Staatsgesetze, sofern sie durch Strafen oder Belohnungen den menschlichen Egoismus in den Dienst des öffentlichen Wohles stellen.

2. **Materialisten.** Den Materialismus vertritt der Arzt La Mettrie (l'homme machine 1748). Er schätzt ihn besonders deshalb, weil er die Menschen von religiösen Beängstigungen befreie; ein Staat von Atheisten sei nicht bloß möglich, sondern er würde der glücklichste sein. Materialistisch ist auch das (anonym 1770 erschienene) „Système de la nature".[148] Der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit wird darin als unheilvoller Irrtum bekämpft. Eine von der Natur verschiedene Gottheit existiert nicht; Materie und Bewegung sind ewig. Die Religion ist ein Hemmnis der Sittlichkeit, indem sie die Menschen fanatisch macht und entzweit. Eine immaterielle Seele gibt es nicht. Unsterblichkeit kann der Mensch nur im Gedächtnis der kommenden Geschlechter finden. Alle menschlichen Handlungen gehen aus Selbstliebe hervor und sind kausal notwendig. Die guten und die schlechten Menschen unterscheiden sich durch ihre Organisation, vermöge deren sie in verschiedenen Handlungsweisen ihr Glück finden. — Zum Materialismus bekehrte sich schließlich auch Denis Diderot (1713—1784), der der eigentliche Leiter der riesigen (35 Bände umfassenden) „Enzyklopädie" der Wissenschaften, Künste und Gewerbe war, die zwischen 1750 und 1780 erschien. Zur Herausgabe dieses Konversationslexikons der Aufklärung hatten sich fast alle Führer der modern denkenden Kreise Frankreichs vereinigt („Enzyklopädisten"). Das Werk bot reichlich Waffen zum Kampf gegen die herrschenden Autoritäten, besonders auf religiös-kirchlichem Gebiet.

3. **Rousseau.** Diesen Kampf hat auch Jean Jacques Rousseau (1712—1778) geführt, freilich von anderem Standpunkt aus als die Enzyklopädisten. Im Gegensatz zu dem In-

[148]) Es stammt aus einem Kreis von Freigeistern, dessen Mittelpunkt der (deutsche) Baron von Holbach († 1789) war. Die trockene und schwerfällige, des französischen esprit entbehrende Art der Darstellung weist schon darauf hin, daß H. es wohl größtenteils verfaßte.

tellektualismus der meisten Aufklärer, tritt er für die Rechte des Gefühls, des Herzens ein. Ähnlich wie Hume hat er eine hohe Schätzung für das Instinktive und Irrationale in der Menschennatur. Auch sieht er deren Grundzug nicht im Egoismus, sondern im Wohlwollen. Freilich ist durch die Kulturentwicklung die ursprüngliche Güte des Menschen verdorben worden; Hang zu Willkürherrschaft und zu raffiniertem Luxus, zu Neid und Unwahrhaftigkeit, kurz zu allen Lastern wurde in ihm großgezogen. Darum eben erhebt Rousseau den Ruf: „Kehren wir zur Natur zurück!" [149]) Im Contrat social (1762) will er die ewigen Rechte der Menschennatur gegenüber dem Staat reklamieren. Darum ist sein Ideal die reine Demokratie. Die Souveränität soll im Besitze des ganzen Volkes bleiben. Es hat die Befugnisse der Regierung abzugrenzen, es kann die Träger der Regierung überwachen und wenn nötig, ihrer Gewalt entkleiden. Auch in seiner Erziehungslehre (Emile 1762) ist der Grundgedanke, die „Natur" der Jugend zu ihrem Rechte, zu einer möglichst freien, unverbildeten Entwicklung zu verhelfen. In seinem (dem Emile eingefügten) „Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars" faßt Rousseau im Unterschied von den Deisten die Religion nicht als Sache der Vernunft, sondern des Gefühls. Das natürliche Gefühl macht auch eine übernatürliche Offenbarung überflüssig; es überzeugt uns von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; es ist endlich der Quell unserer sittlichen Werturteile.

Rousseaus Schriften haben durch ihre leidenschaftliche Beredsamkeit eine gewaltige Wirkung geübt. Rousseaus Geist lebt in den Schlagworten der französischen Revolution: Liberté, egalité, fraternité. Im Sinne seines contrat social hat Robespierre die Verfassung von 1793 entworfen. Auf wirtschaftlichem Gebiet suchten die „Physiokraten" (wie Quesnay, Turgot u. a.) gegenüber den künstlichen Beschränkungen des herrschenden Merkantilsystems den „natürlichen" Zustand freien Verkehrs herzustellen. In ihrer Parole (laissez aller, laissez passer!) trafen sie mit A. Smith zusammen. Auch die Anfänge des Sozialismus stehen mit Rousseau in Beziehung. Endlich hat er auf Deutschland mächtigen Einfluß geübt;

[149]) Der Doppelsinn von „Natur" bei Rousseau ist leicht ersichtlich. Die Natur als ursprünglicher Zustand der Menschen läßt sich nur durch historische und anthropologische Forschungen feststellen; diese zeigen eine ganz andere „Natur", als die, von der R. träumt. Aber für ihn bedeutet der Begriff zugleich ein Ideal des schlichten, wahrhaftigen, wohlwollenden, unverbildeten Menschen.

es sei nur an die „Sturm- und Drangperiode" unserer Literatur erinnert. Die Wirkung Rousseaus und der französischen Aufklärer verbindet sich hier mit derjenigen von Leibniz und seinen Anhängern und anderer verwandter Geister. Dabei erhielt die geistige Bewegung in Deutschland freilich einen bedächtigeren, solideren, auch philiströseren Charakter als in Frankreich.

§ 25. **Die deutsche Aufklärungsphilosophie.**

1. **Thomasius.** In Deutschland kann schon der Jurist Christian Thomasius (1655—1728)[150] als „Aufklärer" bezeichnet werden. Er beschäftigt sich auch mit Rechtsphilosophie und Ethik und kämpft dabei an gegen die Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie, gegen die scholastische, pedantische Universitätsgelehrsamkeit, gegen Tortur, Hexenverfolgung und religiöse Intoleranz. In philosophischen Fragen vertritt er den Standpunkt des „gesunden Menschenverstands". Die Ethik bezeichnet er als die Kunst, „Durch Vernunft und Tugend zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen."

2. **Wolff u. a.** Am meisten zur Verdrängung der noch immer herrschenden scholastischen Philosophie auf den (protestantischen) Universitäten hat Christian Wolff[151] (1679—1754) beigetragen. Er war kein originaler, schöpferischer Kopf, er hat im wesentlichen auf Grund Leibnizscher Gedanken (die er mannigfach vergröberte) sein System gestaltet — in pedantischer Gründlichkeit oft in Trivialitäten sich verlierend, aber stets ehrlich und bieder. Anknüpfend an Leibniz' Scheidung der Vernunft- und Tatsachenwahrheiten stellt er rationale und empiristische Disziplinen einander gegenüber. Die Philosophie ist ihm: die Wissenschaft vom „Möglichen", d. i.

---

[150]) Er wagte es zuerst in Leipzig Universitätsvorlesungen in deutscher Sprache zu halten. Von Leipzig vertrieben, wurde er Professor der Rechte an der neugegründeten Universität Halle (1694).

[151]) Er las (seit 1706) über alle philosophischen Disziplinen in Halle; 1723 wurde er von dort durch Friedrich Wilhelm I. auf Anstiften der Pietisten vertrieben, worauf er eine Professur in Marburg übernahm. Friedrich II. rief ihn kurz nach seiner Thronbesteigung 1740 nach Halle zurück — ein Zeichen des Sieges der „Aufklärung". W. hat sehr zahlreiche deutsche und lateinische Werke geschrieben. Die Titel der ersteren beginnen fast alle mit den Worten „Vernünftige Gedanken" (z. B. „von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" 1719). Für die deutsche philosophische Terminologie hat er viel geleistet.

Widerspruchslosen. Ihr oberstes Prinzip: der Satz der Identität; ihre Methode: die Analyse der Begriffe und die Demonstration. In seinem, ohne Kritik festgehaltenen, Glauben an die Unfehlbarkeit der Vernunft ist er ganz „Dogmatiker". Die theoretische Philosophie (die „Metaphysik") gliedert er in die allgemeine Lehre vom Seienden (Ontologie) und in die Wissenschaften von Welt, Seele, Gott (rationale Kosmologie, Psychologie, Theologie). Diesen Disziplinen, die unabhängig von Erfahrung (d. i. a priori) ihre Erkenntnisse gewinnen sollen, läßt er empirische entsprechen, die an der Erfahrung die Sätze der rationalen Disziplinen zu bestätigen haben.

Unter seinen zahlreichen Schülern sei nur Alexander Baumgarten (1714—1762) erwähnt. Er hat auf Leibniz' Grundgedanken, daß das Vollkommene der verworrenen sinnlichen Empfindung als das Schöne erscheine, zuerst in Deutschland die Ästhetik systematisch aufgebaut (Aesthetica 1750).

Eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der rationalistischen Denkweise Wolffs und seiner Schüler behaupten Crusius (1712—1776) und Lambert (1728—1777), die beide der Erfahrung größeres Gewicht beilegen. Bei dem letzteren begegnet man schon der Scheidung der formalen und inhaltlichen (materialen) Erkenntniselemente, die nachher bei Kant so große Bedeutung gewinnt. Der bedeutendste Vertreter der empirischen Psychologie (für die jenes Zeitalter das allergrößte Interesse besaß) ist Nicolaus Tetens[152]), Professor in Kiel (1736—1785).

3. **Popularphilosophen.** Unter den zahlreichen „Popularphilosophen" jener Zeit verdienen Erwähnung der Göttinger Professor Feder, ein damals sehr beliebter Schriftsteller, der bekannte Nicolai, der Herausgeber der „Allgemeinen deutschen Bibliothek", und besonders der edle Moses Mendelssohn (1729—1786). Die Glückseligkeit gilt ihm als Ziel alles Philosophierens. In seinen „Morgenstunden" sucht er die Existenz Gottes, im „Phädon" die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Samuel Reimarus (Gymnasialprofessor in Hamburg 1694—1768) vertritt den deistischen Standpunkt und übt von hier aus eine scharfe Kritik am

---

[152]) Er wurde, wie auch Lambert, von Kant hochgeschätzt. Sein Hauptwerk sind die „Philos. Versuche über die menschliche Natur" (1776 7). Er ergänzte darin die Aristotelisch-Wolffische Zweiteilung in Erkenntnis- und Begehrungsvermögen durch die Annahme eines besonderen Gefühlsvermögens.

Offenbarungsglauben. Aus seiner umfangreichen „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" hat Lessing in seinen „Wolfenbüttler Fragmenten" Teile veröffentlicht, die großes Aufsehen erregten und ihn in scharfe Kämpfe verwickelten.

4. **Lessing und Herder.** Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) ist der geistig bedeutendste Vertreter der Aufklärung. Seine Leistungen zu würdigen ist mehr Aufgabe der Literatur- als der Philosophiegeschichte. In höherem Maße als die meisten anderen Aufklärer zeigt er historischen Sinn: er faßt die menschliche Geschichte auf als eine Erziehung zur Vernunft. Indem er den unaufhörlichen Fortschritt zur Wahrheit wertvoller nennt als den ruhigen Besitz der Wahrheit spricht er die Eigenart des modernen Denkens klar aus.

Lessing schätzt Spinoza und neigt zum Pantheismus, darin ist ihm Herder[153]) (1744—1803) verwandt; ebenso in der geschichtlichen Auffassung der Dinge. Als Vertreter einer Gefühlsphilosophie steht er ebenso selbständig neben der deutschen Aufklärung wie Rousseau neben der französischen. Aber weit optimistischer als dieser urteilt er über den geschichtlichen Verlauf der Menschheitsentwicklung. Sie bedeutet ihm nicht Verfall, sondern ununterbrochene Fortsetzung und Vollendung des Naturprozesses durch menschliche Freiheit. Eine große organische Entwicklung durchzieht das ganze Universum. In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (4 Teile, 1784—1791) ist Herder bestrebt, allenthalben die natürlichen Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung aufzuweisen. Die feine Gehirnstruktur des Menschen, sein aufrechter Gang, der wundervolle Bau seiner Hände, Klima, Bodenbeschaffenheit, Pflanzen- und Tierwelt, kurz alle Naturfaktoren werden herbeigezogen, um die Charaktere, die Geschicke und die Kulturen der Völker verständlich zu machen.[154]) Die Sprache und die Anfänge der Kulturtätigkeiten werden nicht in der Weise der Aufklärung als absichtsvolle Erfindungen, sondern als instinktiv Geschaffenes angesehen. Die Menschheit kann als ein großes Individuum aufgefaßt werden, das durch Kindheit (Orient), Knabenalter (Ägypten, Phönizien), Jünglingszeit (Griechentum), Mannesalter (Römertum) zum Greisenalter (Christentum) sich entwickelt. Wenn Herder dabei auch betont, daß keine Stufe bloß

[153]) Seit 1776 Generalsuperintendent zu Weimar.

[154]) Diese Tendenz zur Verschmelzung von Natur und Geschichte wird uns bei Schelling wieder begegnen.

Mittel, jede zugleich Zweck sei, so gehört sein Herz doch dem Griechentum, in dem er — nach Art der Neuhumanisten, eines Winckelmann, Heyne, Wolf, W. v. Humboldt u. a. — die Idee der Humanität, die harmonische Entfaltung aller menschlichen Anlagen, am vollkommensten verwirklicht glaubt.

Gegen Kants „Kritik d. r. V." hat Herder in der „Metakritik" (1799), an seiner „Kritik der Urteilskraft" in der „Kalligone" (1800) eine vielfach ungerechte Polemik gerichtet. Richtig war aber, daß er Kant gegenüber betonte: das ästhetische Gefallen beziehe sich nicht bloß auf die Form, sondern auch auf die Bedeutung, den inneren Gehalt, des Kunstwerkes. Schönheit müsse Ausdruck innerer Lebendigkeit sein; sie gründe sich auf Vollkommenheit oder Zweckmäßigkeit.

5. **Würdigung der Aufklärung.** Gewiß ist der Ertrag der Aufklärungsphilosophie für die Förderung der philosophischen Erkenntnis nicht erheblich gewesen, aber gerade jene Epoche zeigt, was Philosophie für die allgemeine Kulturentwicklung bedeuten kann. Was bis dahin an Einsichten in Welt und Leben von vereinzelten selbständigen Denkern unabhängig von kirchlicher Autorität errungen worden war, das wird jetzt in weite Kreise getragen, und es gibt dem Geistesleben, ja der ganzen Kultur der Zeit ein neues (vor allem ein mehr weltlich-diesseitiges) Gepräge. Man kämpft an gegen religiösen Fanatismus und Intoleranz, gegen den Glauben an unbegreifliche Dogmen und an Wunder. Dabei bewahrt man sich aber meist den „vernünftigen" Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Tugendhaftes Handeln gilt als der einzig richtige Gottesdienst. Mit heiterem Optimismus betrachtet man Welt und Leben, und man erbaut sich an der Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit, die man allenthalben in der Natur zu bemerken glaubt. Die optimistische Grundstimmung verführt aber nicht zu behaglicher Ruhe, sondern sie verleiht inneren Schwung zu reger Arbeit, als deren Ziel die Beglückung der Menschheit vorschwebt. Als wirksamstes Mittel dafür erscheint der intellektualistischen Denkweise der Zeit die Verbreitung „vernünftiger" Einsicht, die Bekämpfung des „Aberglaubens" und jeglicher Vorurteile, kurz die „Aufklärung". Zweifellos waren die „vernünftigen" Gedanken, die man sich damals „über alle Dinge überhaupt" machte, oft recht oberflächlich, aber es ist doch eine historische Ungerechtigkeit, die ganze Epoche mit dem Schlagwort „seichte Aufklärung" abtun zu wollen. Man muß doch bedenken, wie viel damals in Staat und Bildungswesen,

in Recht und Wirtschaft, in Tracht und Gesundheitspflege, kurz fast auf allen Kulturgebieten für eine vernünftigere und humanere Gestaltung der Verhältnisse geschehen ist. Man muß endlich beachten, daß die Aufklärung erst ihren geistigen Höhepunkt erreicht in der Philosophie Kants.

VII. Kapitel.

Kants Erkenntnislehre.

§ 26. Kants Leben, Werke und Persönlichkeit.

Immanuel Kant (1724—1804) war der Sohn eines mit vielen Kindern, aber wenig irdischem Gut gesegneten Sattlermeisters in Königsberg. Des unermüdlich arbeitenden, ehrenfesten Vaters und der klugen, opferwilligen und tiefreligiösen Mutter hat Kant stets mit Verehrung gedacht. In der Familie herrschte der Geist des Pietismus. Die Verbindung eines schlichten, aller Mystik und allem Gefühlsüberschwang abholden Glaubens mit pflichttreuem, gemeinnützigem Handeln hat Kant mit den Pietisten gemein. In seiner Vaterstadt besuchte er Gymnasium und Universität; besonders philosophische, mathematische und naturwissenschaftliche Studien fesselten ihn. Nachdem er von 1746—55 in Ostpreußen (über dessen Grenzen er zeitlebens nicht hinausgekommen ist) mehrere Hauslehrerstellen bekleidet hatte, habilitierte er sich 1755 in Königsberg. Obwohl er als Dozent wie als Schriftsteller sehr erfolgreich sich betätigte, erhielt er erst 1770 eine ordentliche Professur (für Logik und Metaphysik). Das gleiche Jahr kann man als Beginn der „kritischen" Periode seines Philosophierens ansehen. Bis dahin zeigen seine Schriften, daß sein Denken von drei Seiten nachhaltige Einflüsse empfing: zunächst von dem Rationalismus der Leibniz-Wolffischen Philosophie, sodann von der mathematischen Naturwissenschaft eines Newton, endlich von dem Empirismus Humes, den Kant vorwiegend als Skeptizismus auffaßte. Auf die einzelnen inneren Entwicklungsstufen Kants und auf seine vorkritischen Schriften einzugehen, ist hier nicht der Raum. Wir geben eine Darstellung seiner Philosophie lediglich auf Grund der „kritischen" Schriften, in denen seine eigentlich schöpferische Leistung vorliegt, und auf denen seine gewaltige, bis in die Gegenwart reichende Wirkung beruht. 1787 erschien (nach 10jähriger Pause in der literarischen Tätigkeit Kants) das erkenntnistheoretische Hauptwerk, die „Kritik der reinen Vernunft".[155]) Die Ethik wird behandelt in der „Grund-

[155]) Die zweite, mehrfach veränderte Auflage kam 1787 heraus; vorher hatte Kant die „Prolegomena" veröffentlicht, worin er das Wesentliche der Kritik verständlicher darstellen und falsche Auffassungen abwehren wollte.

legung zur Metaphysik der Sitten" 1785 und in der „Kritik der praktischen Vernunft" 1788. In der Lehre von den „Postulaten der praktischen Vernunft" enthält das letztere Buch zugleich die Grundlagen der Religionsphilosophie, die weiter ausgeführt wird in der Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1793. Schon vorher (1790) war die „Kritik der Urteilskraft" erschienen, die im ersten Teil Kants Ästhetik darstellt, im zweiten die Methode der biologischen Naturwissenschaft und Kants Teleologie behandelt.

1797 mußte Kant wegen Altersschwäche auf seine Lehrtätigkeit verzichten. Er war — wie fast alle großen Philosophen — unvermählt geblieben. Er hatte noch einsam lange Jahre des Siechtums zu ertragen, bis ihn kurz vor Vollendung seines 80. Lebensjahres der Tod erlöste. So mächtig in Kant auch das Streben nach Erkenntnis, so scharfsinnig und umfassend sein Geist war, den eigentlichen Wert des Menschen fand er doch im sittlichen Handeln. Dieser Überzeugung entsprach seine Lebensführung. Mit eiserner Konsequenz hat er trotz seinem schwächlichen Körper in unermüdlicher Arbeit Erstaunliches geleistet. Bereits an der Schwelle des Alters stehend, hat er noch seine kritische Philosophie geschaffen, um die Rechte wie die Grenzen der Vernunft in Wissenschaft und Kunst, Religion und Sittlichkeit festzustellen. Er hat diese Arbeit geleistet nicht um des Ruhmes willen, der ihm in überreichem Maße zu teil wurde, sondern um der Menschheit gegenüber der Aufgabe gerecht zu werden, die ihm sein Gewissen vorschrieb. In dieser treuen Pflichterfüllung, die für ihn zugleich Gottesdienst war, zeigt Kant bei aller Schlichtheit seines Wesens doch heroische Größe.

§ 27. Die „Kritik d. r. Vernunft". a) Die „Einleitung".

1. **a priori und a posteriori.** Kant bezeichnet eine Erkenntnis als „rein" oder als „a priori" geltend, wenn sie von aller Erfahrung (genauer: von allen Sinneseindrücken, d. h. Empfindungen) unabhängig gilt, wenn in ihr also mehr enthalten ist als Erfahrung uns lehren kann.

„Empirisch" (oder „a posteriori") nennt Kant dagegen diejenige Erkenntnis, die ihren „Ursprung", ihre „Quelle", d. h. den Grund ihrer Geltung, in der Erfahrung hat.

An zwei Kennzeichen läßt sich feststellen, ob eine Erkenntnis a priori oder a posteriori gilt. Die erstere besitzt innere Notwendigkeit; wir sehen bei ihr ein: es muß so sein. Die zweite gilt nur tatsächlich; wir haben ihr gegenüber die Überzeugung: es könnte auch anders sein.

Ferner gilt ein apriorischer Satz streng allgemein; eine

empirische Erkenntnis dagegen gilt, genau genommen, *nur* für die Fälle, in denen wir sie bisher bestätigt gefunden haben.

Wir sind nun aber im Besitz apriorischer Erkenntnisse. Dahin gehören alle Sätze der reinen Mathematik. Haben wir z. B. den Beweis des Pythagoreischen Lehrsatzes verstanden, so sehen wir ein, der Satz gilt *notwendig*, und er gilt für *alle* Dreiecke. Mit derselben Gewißheit sind wir überzeugt, daß jede Veränderung ihre Ursache hat.

Es erwächst somit dem philosophischen Nachdenken das Problem, wie eine solche apriorische Erkenntnis von Gegenständen möglich sei, d. h. wie ihre Geltung begreiflich gemacht werden könne.

Doch soll zunächst dies Problem noch genauer formuliert werden.

2. **Analytisch und synthetisch.** Erkenntnisse bestehen in „*Urteilen*" (die mit Rücksicht auf ihre sprachliche Formulierung auch als „*Sätze*" bezeichnet werden). Solche Urteile oder Sätze kann man nun ganz losgelöst von denkenden Subjekten *rein ihrem Inhalt* nach, also ganz *objektiv*, betrachten. Dies ist auch die Betrachtungsweise Kants, die also strenge zu scheiden ist von derjenigen der Psychologie, welche ihr Augenmerk gerade auf die Urteilsakte als *seelische Erlebnisse von Individuen* richtet.

Bei jener inhaltlichen (objektiven) Betrachtung kann man die Urteile nach dem Verhältnis der Prädikats- zur Subjektsvorstellung in „*analytische*" und „*synthetische*" einteilen. *Analytische* Urteile sind z. B.: der Kreis ist rund; alle Körper sind ausgedehnt; Gold ist ein Metall. Das Prädikat enthält hier ein Merkmal, das schon im Subjektsbegriff enthalten ist. Wollte man das Urteil verneinen, so würde man sich selbst im Denken widersprechen. Es gilt also unabhängig von der Erfahrung allgemein und notwendig, mithin a priori, aber es löst nur ein Merkmal aus dem Subjektsbegriff heraus, oder (anders ausgedrückt) es stellt lediglich Beziehungen zwischen Begriffen[156]) fest, es erläutert dadurch Begriffe, es erweitert aber nicht unsere Erkenntnis von Gegenständen.

Als Beispiele *synthetischer* Urteile seien genannt: Viele

[156]) Diese werden dabei als bestimmt fixierte, für alle gleichmäßig geltende Denkinhalte vorausgesetzt.

Gefäße sind rund; manche Körper sind hart; Gold wird in Sibirien gefunden. Man sieht: hier werden Gegenständen Prädikate beigelegt, die in ihrem Begriff noch nicht enthalten sind; und zwar geschieht dies in den gen. Urteilen auf Grund der Erfahrung; sie gelten also a posteriori.

Wir fällen nun aber [157]) auch synthetische Urteile a priori. Dahin gehören alle Sätze der reinen Mathematik. Durch rein begriffliche Zergliederung von 7 + 5 kann man nicht feststellen, daß dieser Betrag gleich 12 ist. Es ist damit nur gefordert, 5 Einheiten zu 7 hinzuzufügen; ich muß die Rechnung ausführen, um die Gleichheit der Summe mit 12 festzustellen. Wollte man einwenden: das weiß ich, ohne es besonders auszurechnen, so wäre das ein Abgleiten in die psychologische Betrachtung: es würde damit etwas über den Erkenntniserwerb eines Individuums ausgesagt. Hier handelt es sich aber um den Inhalt des Satzes, und dieser besteht eben nicht in der einfachen Begriffszergliederung des Subjekts; mithin ist das Urteil nicht analytisch, sondern synthetisch; gleichwohl gilt es allgemein und notwendig, also a priori. Dasselbe trifft zu für einen Satz wie: Die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten. Denn der Begriff der Geraden sagt nur etwas aus über die Beschaffenheit der Linie, dagegen nichts über ihre Größe. Um den Satz aufstellen zu können, muß ich die Linie mit anderen vergleichen, also mehr tun als nur ihren Begriff analysieren.

So besteht Arithmetik wie Geometrie aus synthetischen Urteilen a priori. Auch die obersten Sätze der Naturwissenschaft tragen diesen Charakter. Der Satz, daß jede Veränderung ihre Ursache hat, gilt a priori, und er ist zugleich synthetisch, weil der Begriff des Verursachtseins in dem der Veränderung nicht enthalten ist. Die Metaphysik stellt wenigstens solche synthetische Sätze a priori auf, wenn auch ihre Geltung umstritten ist. Sie lehrt also z. B. die Seele sei notwendig unsterblich. Gott müsse existieren, der Wille frei sein.

3. **Das Problem der „Vernunftkritik".** Es ergibt sich somit das Problem: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Das bedeutet nicht: wie kommen sie in den Individuen zustande; das wäre eine psychologische Frage, die uns hier nicht inter-

---

[157]) Nach Kants Voraussetzung, die uns freilich anfechtbar erscheint.

essiert. Vielmehr ist der Sinn dieses Problems, des Grundproblems der Vernunftkritik: worauf beruht die Gültigkeit dieser Sätze? oder, anders ausgedrückt: Wie lassen sie sich begründen und damit als gültige begreifen?

Man erkennt leicht, daß die endgültige Fassung, die Kant seinem Zentralproblem gibt, ihrem Sinne nach sich deckt mit der oben gebrauchten vorläufigen Formulierung: wie apriorische Erkenntnis von Gegenständen möglich sei. Denn da die analytischen Urteile sich auf Begriffszergliederungen beschränken, so können wir die synthetischen gleichsetzen mit der auf Gegenstände gerichteten Erkenntnis. Soweit deren Geltung auf Wahrnehmung der Gegenstände, also auf Erfahrung, beruht, bildet sie kein Problem für Kant. Die Frage, die ihn beschäftigt, ist vielmehr die: wie ist es zu begreifen, daß eine Erkenntnis apriorischen Charakter hat, also nicht auf der Wahrnehmung von Gegenständen beruht, und doch für Gegenstände gilt?

Da synthetische Urteile a priori in Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik vorkommen, so gliedert Kant sein Hauptproblem in folgende Fragen, deren Behandlung in den Hauptteilen der Vernunftkritik erfolgt[158]):

Frage	Teil der Vernunftkritik		
I. Wie ist die wirkliche synthetische Erkenntnis a priori möglich: 1. in der reinen Mathematik?	A. Ästhetik.		I. Elementarlehre
2. in der reinen Naturwissenschaft?	1. Analytik	B. Logik	
II. Wie war die angebliche synthetische Erkenntnis a priori möglich in der seitherigen (transzendenten)[159]) Metaphysik?	2. Dialektik		
III. Wie wird synthetische Erkenntnis a priori möglich sein in der künftigen (immanenten)[160]) Metaphysik?	II. Methodenlehre		

Die philosophische Disziplin aber, die zu schaffen ist, um diese Fragen zu beantworten, soll heißen: „Kritik der reinen Vernunft". Sie soll enthalten eine kritische Untersuchung der apriorischen Erkenntnis ihrer Quellen; d. h. der Grundlagen ihrer Gültigkeit und ihrer Grenzen. Die dabei angewandte Methode aber nennt Kant „kritisch" oder „transzendental". Mit diesem Wort

---

[158]) Ich wähle statt der Kantischen die verständlichere Formulierung Vaihingers.

[159]) d. i. die Erfahrung überschreitend.

[160]) Die apriorischen Bedingungen der Erfahrung selbst feststellend, insofern in ihr verbleibend.

bezeichnet er „alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt". Seine Kritik ist also die Untersuchung der apriorischen Erkenntnis von Gegenständen.

§ 28. „Die Kritik der reinen Vernunft." b) Die „transzendentale Ästhetik".

1. **Die „metaphysische" Erörterung des Raumes.** Die transzendentale Ästhetik behandelt die Frage: wie reine Mathematik „möglich", d. h. in ihrer Geltung zu begreifen ist. (Dabei wird aber auch die Geltung der angewandten Mathematik erörtert.)

Das Eigentümliche der mathematischen Erkenntnis besteht darin, daß sie anschaulich (intensiv) ist. Sie ruht nicht auf bloßer Zergliederung von Begriffen, sondern auf „Konstruktion von Begriffen". So erfolgt die Veranschaulichung der geometrischen Begriffe durch räumliche Gebilde; die der Zahlbegriffe durch sukzessive Zusammenfügung der Einheiten in der Zeit. Nun soll die Mathematik a priori gelten. Da ihre Geltung auf Anschauung sich gründet, so ist diese nur dann erklärlich, wenn es eine reine (d. h. apriorische) Anschauung gibt. Eine solche würde zugleich den synthetischen Charakter der Mathematik erklären (so wie die empirische Anschauung, die Wahrnehmung, den synthetischen Charakter von empirischen Urteilen ermöglicht; vgl. S. 110).

Es ist mithin zu zeigen, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit „reine Anschauungen" sind. Diesen Nachweis nennt Kant die „metaphysische" Erörterung. Zuerst legt er darin dar, daß die Raumvorstellung a priori und nicht empirisch, d. h. von Wahrnehmungen abstrahiert ist. Die Raumvorstellung ist nämlich die Voraussetzung aller Einzelwahrnehmung von räumlichen Gebilden; denn alle diese sind ja in dem einen Raum, der sie alle umfaßt; sie können also nicht die Grundlage für diese umfassende Raumvorstellung sein. Ferner kann man zwar die Dinge aus dem Raum fortdenken und die Vorstellung des leeren Raumes behalten, aber nicht umgekehrt, den Raum wegdenken und doch räumliche Dinge vorstellen. Die Raumvorstellung ist also nicht abhängig von der Vorstellung räumlicher Dinge, sondern macht die letztere erst möglich.

Weiter wird bewiesen, daß die Raumvorstellung nicht „Begriff", sondern „Anschauung" ist. Während nämlich Be-

griffe solche Vorstellungen sind, die sich im allgemeinen auf unbestimmt viele Gegenstände beziehen, denen sie ihre Bedeutung verdanken (man denke an Begriffe wie Tier, Baum, Haus), hat die Anschauung lediglich Beziehung auf ein einziges Objekt. Nun stellen wir in der Tat den Raum als einen einzigen vor. Viele Räume sind nicht verschiedene Exemplare, die alle zu einer „Gattung" gehörten, sondern „Teile" des e i n e n Raumes. Und diese Teile können auch nicht als unabhängig vorhanden, gewissermaßen als die Baustücke des e i n e n Raumes gedacht werden, sondern als in ihn eingeschlossen. Die Vielheit der Räume ist also kein Einwand gegen die Einzigkeit des Raumes, so wenig als die Vielheit der Glieder unseres Leibes dem widerspricht, daß sie einen einzigen Organismus bilden.

So ist also das Ergebnis dieser „metaphysischen" Erörterung, daß die Raumvorstellung einerseits „rein" oder „a priori" ist (d. h. nicht Empfindung), andererseits „Anschauung" (d. h. nicht Allgemeinbegriff).

2. **Die „transzendentale" Erörterung des Raumes.** Die „t r a n s z e n d e n t a l e" Erörterung zeigt, daß die Raumvorstellung als apriorische Anschauung synthetische Urteile a priori, nämlich die reine Geometrie, möglich macht, und daß sie zugleich die Möglichkeit, d. h. objektive Gültigkeit, der angewandten Geometrie erklärt.

Reine Geometrie ist nämlich als m a t h e m a t i s c h e Erkenntnis nicht möglich durch bloße Begriffszergliederung, sondern sie bedarf der K o n s t r u k t i o n der Begriffe und dazu einer Anschauung, die freilich nicht empirisch, sondern rein sein muß. In der Raumvorstellung haben wir nun die gesuchte reine Anschauung. Doch ist noch näher zu erwägen, was eigentlich mit dieser „reinen Anschauung" gemeint ist. Wenn man, um einen Dreiecksatz zu beweisen, ein Dreieck hinzeichnet und dieses betrachtet, so ist das natürlich eine empirische Anschauung. Auch ist in dem geometrischen Beweis nicht eigentlich die zufällig hingezeichnete Figur gemeint; denn für den Beweis ist es gleichgültig, ob diese Figur hier oder dort gezeichnet ist, ob die Seiten kürzer oder länger sind, ob sie mit Tinte auf Papier oder mit Kreide auf eine Tafel gezeichnet sind. Alle solche Zeichnungen sind nur empirische, d. h. unserer Wahrnehmung gegebene, Veranschaulichungen des in der Geometrie eigentlich gemeinten idealen Dreiecks — Veranschaulichungen, die uns aus psychologischen Gründen nützlich, ja notwendig sein können,

um den Beweis wirklich zu führen, auf denen dieser aber in seiner Gültigkeit nicht ruht. Allein daß alle diese so verschiedenen empirischen Bilder eines Dreiecks — Dreiecke sind, das beruht auf dem Gesetz ihrer Konstruktion, das für sie alle maßgebend ist und das zugleich den wesentlichen Gehalt des idealen, des „reinen" Dreiecks ausmacht. Für die Konstruktion dieses Dreiecks aber, wie auch jeder anderen geometrischen Figur ist wieder die Beschaffenheit der Raumvorstellung maßgebende Voraussetzung. Nur *im Raume* (nicht z. B. in der Zeit) sind solche Gebilde wie Linien, Dreiecke, Würfel usw. möglich; er ist ihre apriorische Bedingung. Die Raumvorstellung macht somit auch die *reine* Geometrie, die sich mit diesen idealen Gebilden beschäftigt, möglich und damit ihre Sätze begreiflich. Sie erklärt aber auch zugleich, daß diese Sätze für wirkliche Gegenstände gelten, die uns in der empirischen Anschauung gegeben sind, sie läßt somit die Gültigkeit der *angewandten* Geometrie verstehen. Denn alles, was sich uns in der empirischen Anschauung, z. B. als Dreieck, darbietet, ist dies nur insoweit, als es jenem idealen Dreieck der reinen Geometrie, d. h. seiner Gestaltungsweise, entspricht, und insoweit gelten auch die Dreieckssätze der reinen Geometrie dafür. Den Raum der reinen Geometrie stellen wir uns aber genau so vor wie den Raum, in dem die wirklichen Dinge sind. Daß diese aber für uns darin sind, beruht darauf, daß wir die Empfindungen in räumlicher Ordnung haben. Diese „Verräumlichung" ist ein Gesetz (in der Sprache Kants: eine „Form") unseres „äußeren Sinnes", d. h. all der Sinneseindrücke, vermöge deren uns eine „Außenwelt" erscheint.

3. **Die Erörterung der Zeit.** In den Grundzügen übereinstimmend gestaltet ist die Behandlung der *Zeitvorstellung*. Auch hier wird zunächst in der „*metaphysischen*" Erörterung der Nachweis erbracht, daß die Zeitvorstellung „rein" (a priori) und nicht empirisch ist. Ihre Voraussetzung bilden nicht einzelne Wahrnehmungen von Zugleichsein oder Folge, vielmehr sind diese nur durch die Vorstellung der Zeit möglich, in der sich alle Ereignisse zugleich oder nacheinander abspielen. Es ist auch nicht möglich, zeitlose Vorgänge zu denken, wohl aber eine leere Zeit, in der nichts geschieht. Ferner ist die Zeitvorstellung Anschauung, denn auch sie bezieht sich nur auf ein Einziges, die *eine* Zeit, zu der sich verschiedene Zeiten nur wie *Teile* verhalten, nicht wie Exemplare zu einem Gattungsbegriff, dem sie untergeordnet sind.

Die „*transzendentale*" Erörterung legt dar, wie die

Zeitvorstellung als „reine Anschauung" synthetische Urteile a priori möglich macht. Dahin gehören Zeitaxiome wie: „Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander"; ferner die Sätze der reinen Bewegungslehre (denn der Begriff der Bewegung setzt den der Zeit voraus); endlich die gesamte Arithmetik; denn die Zahl ist durch Zusammensetzung des Gleichartigen in der Zeit zustande gebracht.

4. **Der Begriff der „Erscheinung".** Wie der Raum die „Form" des äußeren Sinnes, so ist die Zeit die Form des inneren, d. h. der Anschauung unserer Bewußtseinsvorgänge. Da zu diesen aber auch alle Vorstellungen äußerer Dinge gehören, so ist die Zeit die Form aller, der äußeren wie der inneren Erscheinungen. „Erscheinungen" aber heißen alle Gegenstände empirischer Anschauungen, sofern sie noch nicht durch Begriffe erfaßt, also noch ganz unbestimmt sind. So ist an dem Blatt vor mir lediglich das Weiß und Schwarz, das ich empfinde und das zugleich räumlichen Charakter hat — Erscheinung. Daß ich aber mit dem Blatt ein Etwas meine, was identisch bleibt, wenn auch die Erscheinung (etwa bei Drehungen des Blattes) wechselt, das ferner verschiedene Eigenschaften hat: das sind begriffliche Bestimmungen der sinnlichen Erscheinung, die uns erst bei der Erörterung der „Verstandsbegriffe" (Kategorien) beschäftigen werden.

§ 29. Nähere Erläuterung der Raum- und Zeitlehre.

1. **Raum und Zeit keine „Dinge an sich".** Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Raum und Zeit nichts an sich, d. h. unabhängig vom erkennenden Bewußtsein Bestehendes sind. Sie sind keine selbständigen Dinge (Substanzen); denn sie wären dann Undinge; sie wären gewissermaßen riesenhafte Gefäße, um alles Wirkliche zu umfassen, aber Gefäße ohne Boden und Wände. Sie sind auch nicht Eigenschaften oder Verhältnisse der Dinge an sich, denn dann könnte unsere Raum- und Zeitvorstellung nur auf Erfahrung beruhen, während sie doch (wie nachgewiesen wurde) a priori gelten. Raum und Zeit besitzen also nicht absolute, sondern lediglich empirische Realität[161]); d. h. sie sind „an sich", ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung nichts, wohl aber gelten sie objektiv für alle Gegenstände, die jemals unseren Sinnen

[161]) Kant nennt dies auch: transzendentale Idealität.

und damit unserer Erfahrung gegeben werden mögen, also für die Dinge, sofern sie uns erscheinen".

2. **„Erscheinung", nicht „Schein".** Die Begriffe „Erscheinung" und „Schein" sind aber strenge auseinander zu halten. Daß wir die Dinge, die die „Außenwelt" ausmachen, (ja daß wir selbst unser „Ich") nur erkennen, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind, diese Lehre (die Kants „transzendentalen oder kritischen Idealismus" ausmacht) verwandelt weder die äußeren Dinge noch unser Ich in „Schein", beide bleiben vielmehr durchaus wirklich oder objektiv real. Sie besagt nur, daß etwas, das von uns aufgefaßt werden soll, unsere Auffassungsfähigkeit (unseren äußeren oder inneren Sinn) affizieren muß, und daß die dadurch bedingten Eindrücke nach der nun einmal vorliegenden gesetzmäßigen Funktionsweise unserer Sinnlichkeit in Raum und Zeit sich einordnen. Man kann gewiß die „Erscheinung" von dem Gegenstand, wie er, abgesehen von seinem Erscheinen ist, d. h. vom „Ding an sich", unterscheiden. Aber die Erscheinung ist kein Schein, weil ihr ja das Ding an sich zugrunde liegt, das in der Erscheinung so sich darstellt, wie es der Anschauungsart des Subjekts entspricht.

3. **Raum und Zeit als ideal.** Damit ist ein weiteres gesagt: nur die Vorstellung von Raum und Zeit in ihrer Einzigkeit und in ihrer alles Wirkliche umfassenden Unendlichkeit ist eine Vorstellung, der kein wirklicher Gegenstand entspricht, d. h. eine bloße „Idee". Die einzelnen räumlichen und zeitlichen Eigenschaften und Verhältnisse an den Gegenständen unserer Erfahrung sind so wirklich wie unsere Gegenstände.

Nur die räumliche und zeitliche Anordnung der Erscheinungen überhaupt ist a priori, d. h. nur dies ganz allgemeine Gesetz, daß wir die Erscheinungen in Raum und Zeit auffassen: dagegen beruhen die bestimmten räumlichen und zeitlichen Prädikate auf Erfahrung. Wir müssen dafür wie für die Empfindungen den letzten Grund in dem Ding an sich suchen.

4. **A priori und angeboren.** A priori bedeutet nicht „angeboren", auch nicht „der Erfahrung zeitlich vorangehend"; es bezeichnet vielmehr die Unabhängigkeit von der (Einzel-) Erfahrung und zugleich die gesetzliche Form derselben, d. h. jede bestimmte empirische Vorstellung vom Räumlichen und Zeitlichen entspricht der allgemeinen Beschaffenheit von Raum und Zeit überhaupt, die wir zugleich als einzig und alles Räumliche und Zeitliche umfassend vorstellen.

Die psychologisch-genetische Frage, wie sich das Raum- und Zeitbewußtsein in den Menschen entwickelt, liegt außerhalb der (erkenntnistheoretischen) Fragestellung Kants, doch hat er gelegentlich sich auch darüber geäußert, und zwar in dem Sinne, daß er alle Vorstellungen, sie mögen zu den Anschauungen oder zu den Verstandesbegriffen gehören, als „erworben" (und nicht als „angeboren") ansehe. Nur der erste Keim für die Entwicklung der apriorischen Vorstellungen müsse als angeboren gedacht werden, da sie nicht aus den Empfindungen abgeleitet, sondern (wie Kant es nennt) „ursprünglich erworben" sind.

5. **Das a priori vom psychologischen Standpunkt.** Will man überhaupt auch die psychologische Seite des a priori mit berücksichtigen, so wäre ihm eine dreifache Bedeutung beizulegen:

a) Psychologisch ist es aufzufassen als ein Inbegriff instinktiv ausgeübter Funktionen, die sich äußern, z. B. in der räumlich-zeitlichen Anordnung der Empfindung, in der als selbstverständlich geltenden Voraussetzung, daß alles Geschehen seine Ursache habe.

b) Aus der Betätigung dieser Funktionen, also aus dem gesetzlichen Verfahren des Anschauens und Denkens, entspringen die allgemeinsten Bestimmungen des Gegenstandes unserer Erkenntnis, vor allem, daß wir uns einer räumlich-zeitlichen Welt gegenüber wissen, die aus Dingen mit Eigenschaften besteht, in der die Vorgänge ursächlich bedingt sind usw.

c) Diesen allgemeinsten gegenständlichen Bestimmungen entsprechen auf der Seite des erkennenden Subjekts die reinen Anschauungen und Begriffe.

Nur mit dem unter b und c Genannten beschäftigt sich Kant, ohne dabei zwischen beiden stets zu scheiden.

6. **„Erscheinung".** „Erscheinungen" sind zwar der Stoff für alle gegenständliche Erkenntnis, aber für sich noch keine bestimmt erkannten Gegenstände. Wenn ich z. B. ein Buch mannigfach vor meinen Augen drehe, so wechselt seine Erscheinung, d. h. die räumlich geordneten Empfindungen, die ich während gewisser Zeiten erlebe; das wahrgenommene Objekt aber bleibt dasselbe — ein Beweis dafür, daß „Erscheinung" und bestimmter „Gegenstand" nicht dasselbe sind. Erst wenn Erscheinungen auf Objekte bezogen werden, um diese dadurch zu bestimmen, kommt es zu „Erkenntnissen", deren Inbegriff „Erfahrung" heißt.

Gegenstände müssen uns nicht nur in der Anschauung gegeben sein (d. h. uns „erscheinen"), sie müssen auch begriffen wer-

den. Deshalb müssen sie nicht nur den obersten Gesetzen („Formen") des Anschauens (der „Sinnlichkeit"), sondern auch denen unseres Begreifens (des „Verstandes") entsprechen. Damit kommen wir zum Thema der transzendentalen Analytik.

§ 30. Die Kritik d. r. Vernunft. c) Die „transzendentale Analytik".

1. **Der Begriff der „Kategorie".** Die transzendentale Analytik behandelt die zweite Hauptfrage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

„Natur", so definiert Kant, ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollen wir „reine" Wissenschaft von der Natur haben (oder in Kants Terminologie: sollen synthetische Urteile a priori über sie möglich sein), so kann mit „Natur" nicht der Inbegriff der „Dinge an sich" gemeint sein; denn von diesen könnten wir a priori nichts wissen. Der Begriff „Natur" bezieht sich also hier auf die Dinge, sofern sie *erscheinen*.

Es ist nun für das Verständnis von Kants weiterem Gedankengang von höchster Wichtigkeit, sich klar zu machen, daß sein Begriff der „Erscheinung" sich nicht mit dem des erscheinenden Dinges, des Naturgegenstandes deckt, sondern daß der letztere *mehr* besagt. Bei der Wahrnehmung eines Steins z. B. ist lediglich die Empfindung der Farbe mit ihrer Abschattung, der Härte, des Druckes in ihrer räumlich-zeitlichen Bestimmtheit — die „Erscheinung". In der „Empfindung" ist lediglich ein, meinem individuellen Bewußtsein gegebener Inhalt, insofern etwas Subjektives, gemeint. Eine erste Stufe der „Objektivierung" ist schon mit der Einordnung dieses Empfindungsinhalts in Raum und Zeit erreicht; denn der *eine* Raum, die *eine* Zeit gelten in ihrem allumfassenden Charakter als objektiv gültig für alle Individuen. Sofern nun aber in der Wahrnehmung eines Steines der Gedanke enthalten ist, daß ein dauerndes Etwas, das bestimmte Eigenschaften hat, hier im Raume existiert, so ist damit eine höhere Stufe der „Objektivierung" erreicht. Es gehört der Begriff „Ding mit Eigenschaft" (d. h. der Substanz-Kategorie) dazu, ein für alle Individuen bestehendes, und insofern objektives Etwas zu denken. Ebenso liegt in dem Begriff von Ursache und Wirkung (in der „Kausalitätskategorie") *mehr* als in dem Gedanken der regelmäßigen Folge subjektiver Wahr-

nehmungen: nämlich der Gedanke des gegenständlichen Zusammenhangs, d. h. der (objektiven oder notwendigen) Verknüpfung.

Die Zerlegung des Gegenstandsbewußtseins läßt also darin außer der „Erscheinung" noch gewisse allgemeinste Begriffe (Kategorien) entdecken, durch welche Erscheinungen als Erscheinungen von Gegenständen gefaßt werden, und damit recht eigentlich erst „objektiven" Charakter, das Gepräge von Dingen für uns bekommen. Diese Auffassung der Erscheinungen vermittelst der Kategorien läßt sich aber als Beurteilung der Erscheinungen denken.

2. **Die Ableitung der Kategorien.** So glaubt Kant auch in der Lage zu sein, alle diese Kategorien aus einem Grundgedanken systematisch zu entwickeln und damit auch sicher zu sein, daß er sie vollständig entdeckt hat..

Die Logiker hatten schon vor ihm ein System der Urteilsarten aufgestellt. Dieses übernimmt Kant und gibt ihm durch kleine Abänderungen folgende Gestalt:

Die Urteile sind:

1. nach ihrer Quantität (dem Umfang ihrer Geltung): Einzelne, Besondere, Allgemeine.

2. nach ihrer Qualität (Beschaffenheit): Bejahende, Verneinende, Unendliche.

3. nach ihrer Relation (dem Verhältnis der verknüpften Vorstellungen): Kategorische, hypothetische, disjunktive.

4. nach ihrer Modalität (ihrem Erkenntniswert): Problematische, Assertorische, Apodiktische.

So ist z. B. das Urteil: „Manche Gase sind nicht farbig" seiner Quantität nach ein „besonderes", seiner Qualität nach ein „unendliches" (es wird dem Subjekt nämlich kein bestimmtes Prädikat beigelegt, sondern nur eines ausgeschlossen; die Zahl der möglichen Prädikate bleibt also unendlich groß); es ist endlich seiner Relation nach ein kategorisches und seiner Modalität nach ein assertorisches.

Nun ist alles Urteilen ein Verknüpfen (d. i. Synthesis); (man denke an die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat in jedem Urteil). Der Verstand, das Vermögen zu urteilen ist recht eigentlich ein synthetisches Vermögen. Die Urteilsarten sind somit Arten der Synthesis. Auf Erscheinungen angewandt, dienen sie dazu, diese zu verknüpfen und zwar nicht bloß für das Bewußtsein dieses oder jenes Individuums, sondern für ein „Bewußtsein überhaupt".

d. h. mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit. Anders ausgedrückt: die oben besprochene „Objektivierung" der Erscheinungen erfolgt so, daß sie gemeinsam auf Gegenstände bezogen, daß sie als deren Äußerungen gefaßt werden und daß ihr Zusammenhang als ein gegenständlicher und darum allgemein gültiger gefaßt wird. So gestaltet Kant seine Tafel der „Kategorien", jener allgemeinsten „Verknüpfungsbegriffe", entsprechend dem System der Urteile:

I. Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.
II. Qualität: Realität, Negation, Limitation (Beschränkung).
III. Relation: Substanz — Akzidenz; (Ding — Eigenschaft); Ursache — Wirkung; Wechselwirkung.
IV. Modalität: Dasein, Möglichkeit, Notwendigkeit.

Alle diese Begriffe bezeichnen augenscheinlich weder Empfindungen noch Formen der Empfindungen, die, wie die einzelnen Raum- und Zeitformen, den „anschaulichen" Charakter der Empfindungen teilen. Sie sind mithin weder empirisch (a posteriori), noch sind es reine „Anschauungen"; es sind vielmehr Verstandesbegriffe a priori. Damit, daß sie als solche aufgewiesen sind, ist ihre „metaphysische" Deduktion geliefert.

3. **Die „transzendentale Deduktion" der Kategorien.** Die „transzendentale" Deduktion der Kategorien hat die Aufgabe, ihre objektive Gültigkeit darzutun. Kant hat sich mit dieser ganz besondere Mühe gemacht. Er hat sie auch in der zweiten Auflage vollständig umgearbeitet, wobei er die psychologischen Erörterungen der ersten Auflage wegließ. Aber auch in der zweiten geht der Beweis nicht geradewegs auf sein Ziel los, sondern hebt mehrfach aufs neue an und vermeidet auch nicht manche Abschweifungen. Der einfache Grundgedanke dieses schwierigsten Kapitels der Vernunft-Kritik dürfte folgender sein: Die Kategorien sind deshalb für Gegenstände gültig, weil wir nur vermittelst ihrer Gegenstände denken können. Sie müssen darum für alles gelten, was überhaupt Gegenstand für uns werden soll, mithin für die ganze Natur.

Daß die Natur aber als eine einheitliche, als die eine Wirklichkeit in Raum und Zeit uns gegenübersteht, das beruht auf der Einheit des Gegenstandsbewußtseins (in Kants Terminologie: „der transzendentalen oder objektiven Einheit der Apperzeption"). Diese liegt allen Kategorien zugrunde; denn diese sind ja nichts anderes als verschiedene Arten der Vereinheitlichung, der Synthesis. —

4. **Die „Schemata" der Kategorien.** Es fragt sich nun: welche synthetischen Sätze a priori durch die Anwendung der

Kategorien auf die Erscheinungen möglich werden. Eine Vorfrage ist dabei die: welche Anhaltspunkte oder Kennzeichen für die Anwendung der einen oder der anderen Kategorie bestehen? Diese Anhaltspunkte sind zeitlicher Art. Die Zeit ist ja die allgemeinste Form der Erscheinungen. Als formal ist sie den Kategorien verwandt, als Form der Erscheinungen aufs engste mit den Empfindungen verknüpft. Sie vermittelt so die Anwendung der Kategorien auf die Empfindungen und gibt den Kategorien eine bestimmtere Bedeutung. Die Substanz-Kategorie z. B. würde für sich (ohne Beziehung auf die Zeit) nichts weiter bedeuten als ein Etwas, das bloß als Subjekt (nicht als Prädikat von etwas Anderem) gedacht werden kann. Erst durch Beziehung des Substanzgedankens auf die Zeit denke ich die Substanz als das Beharrliche in der Zeit, dessen Prädikate wechseln. Kant bezeichnet nun als „Schema" die Vorstellung von einem Verfahren, wodurch man einem Begriffe sein Bild verschafft. So sind fünf nebeneinander gesetzte Punkte ein Bild des Zahlbegriffs 5; die Vorstellung dieses Nebeneinandersetzens der Punkte ist das „Schema" des Begriffs 5. Durch die Beziehung der Kategorien auf die Zeit erhalten jene etwas von dem anschaulichen (bildhaften) Charakter der in der Zeit gegebenen Empfindungen. Er nennt deshalb die auf die Zeit bezogenen Kategorien deren Schemata. So ist die Beharrlichkeit in der Zeit das Schema der Substanz, die regelmäßige zeitliche Folge das Schema der Kausalität, das Dasein in einer bestimmten Zeit das Schema der Wirklichkeit usw.

5. **Die „Grundsätze des reinen Verstandes".** Nicht die reinen Kategorien, sondern die schematisierten Kategorien sind es also, durch die wir die Erscheinungen als Objekte denken, und durch die es überhaupt eine „Natur" für uns gibt. Da aber so der Gedanke der Natur als des umfassenden Erkenntnisgegenstandes auf den Gesetzen der Erkenntnis beruht, so lassen sich gewisse Sätze a priori aufstellen, denen alles, was für uns zur „Natur" gehören soll, entsprechen muß. Diese synthetischen Sätze a priori, die „Grundsätze des reinen Verstandes", bilden eben das, was wir als „reine Naturwissenschaft" bezeichnen können. Dahin gehört zunächst der Satz, daß alle Erscheinungen extensive und intensive Größen sind. Die „extensive" Größe ist diejenige, die sich als Zusammenfassung kleinerer Teile auffassen läßt. So läßt sich jede Raum- oder Zeitstrecke denken als Synthesis kleinerer Strecken. Eine Vielheit als Einheit betrachtet ist aber Allheit; denn indem man z. B. von „allen" Bewohnern einer Stadt

redet, denkt man sie nicht als eine bloße Mannigfaltigkeit von Individuen, die gar nichts gemeinsam habe, sondern faßt sie unter e i n e m Gesichtspunkt zusammen. So brauchen wir die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit, um die extensive Größe zu denken. Daß aber alle Erscheinungen sich als extensive Größen müssen denken lassen, ergibt sich daraus, daß sie alle räumlich-zeitlichen oder mindestens zeitlichen Charakter haben (was in der „transzendentalen Ästhetik" dargetan wurde).

Die Erscheinungen sind aber zugleich „intensive" Größen, d. i. solche, bei denen nicht erst eine Vielheit die Voraussetzung ist und diese erst zur Einheit verknüpft werden muß, sondern solche, die sofort als Einheit aufgefaßt werden und bei denen man eine Vielheit nur durch allmähliche Verminderung bis zum Nullpunkt denken kann. So schreiben wir allen Empfindungen eine Intensität zu: jede Schall-, Licht-, Druck-, Schmerz-Empfindung hat eine gewisse Stärke. Wenn wir dabei von zeitlicher und räumlicher Ausdehnung absehen, so ist jede solcher Empfindungen ein einheitliches Etwas, das wir aber bis zum völligen Verschwinden abgeschwächt denken können. Ebenso schreiben wir dem „Realen", das der Empfindung als Ursache, als „Reiz" (wie die Psychologie sagt) entspricht, eine Intensität zu. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß wir bei der Fassung der Empfindung und des ihr entsprechenden Realen als intensiver Größen uns der Kategorien der „Qualität" bedienen: nämlich der „Realität" und ihrer „Einschränkung" (d. i. „Limitation") bis zur völligen „Negation". Da nun das empfundene Reale den Inhalt (die „Materie") aller Erscheinungen ausmacht, so ergibt sich, daß wir alle Erscheinungen nicht bloß als extensive, sondern auch als intensive Größen denken müssen. Damit wird auch die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erscheinungen verständlich. Zugleich ergibt sich aber auch, daß alle Mathematik, selbst die reine, einer S y n t h e s i s, und zwar vermittelst der Kategorien der Quantität (Größe), bedarf. Die bloße (passive) Raum- und Zeit a n s c h a u u n g genügt dazu nicht; mit dieser ist nämlich nur das im Neben- und Nacheinander gegebene Mannigfaltige gemeint. Zum D e n k e n irgendeiner bestimmten Raum- oder Zahlengröße bedarf es der Zusammenfassung, also des Verstandesbegriffs. Die „Ästhetik" konnte mithin die Aufweisung der apriorischen Bedingungen der Mathematik noch nicht vollenden, erst die Analytik bringt sie zum Abschluß, indem sie zugleich auch ihrerseits die objektive Berechtigung der mathematischen Behandlung der Er-

scheinungen dartut. Sie ergänzt dies noch durch die Erwägung, daß die Erscheinungen (als extensive wie als intensive) zugleich kontinuierliche Größen sind, d. h. solche, bei denen kein Teil als der kleinstmögliche und damit als schlechthin „einfach" gedacht werden kann. Mit Größen aber, die beliebig klein gedacht werden können, beschäftigt sich die Differentialrechnung. Mithin ist auch diese auf die Erscheinungen anwendbar.

Doch betrachten wir die weiteren Grundsätze der reinen Naturwissenschaft. Der nächste lautet: Bei allem Wechsel der Erscheinungen bleibt etwas Beharrliches (das wir „Substanz" nennen), und das Quantum der Substanz wird weder vermehrt noch vermindert. Ohne ein Beharrliches vorauszusetzen, wäre der zeitliche Wechsel der Erscheinungen gar nicht wahrnehmbar. Mithin kann auch weder ein absolutes Entstehen noch ein absolutes Vergehen für uns Gegenstand der Erfahrung werden. Leere Zeit ist nämlich nicht wahrnehmbar. Die alte Voraussetzung, daß „aus nichts" nichts wird, und daß nichts „zu nichts" wird, erweist sich somit als a priori gültig, weil sie „Bedingung möglicher Erfahrung" ist, d. h. weil sie dazu gehört, um die Erfahrungswissenschaft von der Natur begreiflich zu machen.

Dasselbe gilt für den folgenden Satz, das bekannte Prinzip der Kausalität: Jede Veränderung setzt eine Ursache voraus, d. h. eine andere Veränderung, auf die sie nach einer Regel folgt. Durch die bloße, subjektive Wahrnehmung bleibt die objektive Folge der Erscheinungen unbestimmt; das will sagen: die Folge unserer Wahrnehmungen braucht sich mit der Folge der Vorgänge selbst nicht zu decken. (Ich sehe z. B. einen fernen Trupp Soldaten einen Griff ausführen, ehe ich das Kommando höre.) Soll eine bestimmte Auffassung, also eine Erkenntnis von Veränderungen möglich sein, so muß der Satz gelten, daß ihre Aufeinanderfolge objektiv bestimmt, d. h. eben kausal bedingt ist. Was jeweils als Ursache anzusehen ist, darüber muß die Erfahrung entscheiden, ebenso wie es nicht a priori feststeht, was als Substanz zu betrachten ist: die Materie (die wägbare Masse) und die Energie (die Fähigkeit, Arbeit zu leisten) oder lediglich die Energie, wie die neuere Energetik behauptet.

Eine Kombination des Substanz- und des Kausalitätssatzes liegt in dem Gesetz der „Gemeinschaft" vor: „alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, stehen in Wechselwirkung"; denn nur unter dieser Voraussetzung ist (wie Kant zu zeigen sucht) ihr Zugleichsein erkennbar.

Die drei letzten „Grundsätze" besagen: 1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrungen (d. h. den apriorischen Vorstellungen von Raum und Zeit und den Kategorien) übereinstimmt, ist möglich. 2. Was mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (den Empfindungen) übereinstimmt, ist wirklich. 3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existiert notwendig.

Um also etwas vom Standpunkt der Naturwissenschaft als „möglich" zu bezeichnen, muß es sich in die Zeit (als Körperliches, auch in den Raum) einordnen und vermittelst der Kategorien denken lassen; es genügt dazu nicht Widerspruchslosigkeit. Um es aber als etwas Wirkliches zu erklären, dafür muß es sich in der Empfindung kundtun. Was aber erkannt wird als mit Wirklichem regelmäßig zusammenhängend, etwa als dessen Ursache oder Wirkung, von dem urteilen wir: es existiert notwendig.

6. **Die „Erfahrung".** Alle die besprochenen Grundsätze sind „Bedingungen möglicher Erfahrung", d. h. sie müssen gelten, wenn Erfahrungswissenschaft (Kant denkt in erster Linie an Naturwissenschaft) begreiflich sein soll in ihrer Gültigkeit für die objektive Wirklichkeit. Es zeigt sich zugleich auch, daß in jeder Erfahrungserkenntnis apriorische und aposteriorische Elemente vorhanden sein müssen. Empfindung ist das Kennzeichen des Wirklichen, anderseits ist die Empfindung (trotz ihres anschaulichen Charakters) keine Erkenntnis eines Gegenstandes, dazu bedarf es der unentbehrlichen Konstruktionsstücke des Gegenstandsgedankens: der Vorstellungen von Raum und Zeit und der Kategorien. Mit diesen apriorischen Denkmitteln allein kann zwar alles Mögliche gedacht werden, aber damit ist noch nichts Wirkliches erkannt. Anschauungen ohne Begriff sind „blind", Begriff ohne Anschauungen „leer". So zeigt sich, daß der alte Gegensatz von Empirismus und Rationalismus auf einseitiger Betonung von Erkenntniselementen beruhte, die in der wirklichen Erkenntnis beide vertreten sein müssen. Weder die „Vernunft" allein, noch die „Erfahrung" allein (in dem engen Sinne des Inbegriffs der Empfindungen) gibt uns Erkenntnis der Wirklichkeit; es gibt auch nicht zwei getrennte Wege zu diesem Ziele, sondern es gibt nur eine Art die Wirklichkeit theoretisch, d. h. erkennend zu erfassen: die Erfahrung. Dieser Begriff erhält aber jetzt einen reicheren Sinn: er umfaßt die Erkenntniselemente a posteriori und a priori.

§ 31. Die „Kritik d. r. Vernunft". d) Die „transzendrale Dialektik".

1. **Immanente und transzendente Metaphysik.** Die transzendentale Dialektik behandelt die dritte Hauptfrage der „Kritik": Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?

Kant nennt alle reine Erkenntnis a priori „Metaphysik". Mithin gehören schon die apriorischen Sätze, die wir als den wesentlichen Inhalt der „reinen" Naturwissenschaft kennen gelernt haben, zur Metaphysik. Aber diese Sätze sind formal, sie ergeben für sich noch keine Erkenntnis der konkreten Wirklichkeit. Solche kommt erst zustande, wenn sie auf Empfindungen angewandt werden. Also sie dienen nur, um die Erfahrungserkenntnis möglich zu machen; sie halten sich demnach innerhalb der Erfahrung und ergeben insofern eine „immanente" Metaphysik. Nicht mit dieser beschäftigt sich Kant in der „Dialektik", sondern mit der alten „transzendenten" Metaphysik, die den Anspruch erhob, a priori Erkenntnisse zu gewinnen, die weit über alle Erfahrung hinausführten. Daß eine solche Metaphysik als Wissenschaft unmöglich ist, ergibt sich schon aus dem Resultate der Analytik, daß zu jeder Erkenntnis von Wirklichem apriorische und aposteriorische Elemente gehören.

2. **Die „Ideen".** Gleichwohl hat Kant diese Metaphysik in der Dialektik noch einer besonderen, eingehenden Kritik unterzogen, und er hat zugleich dargetan, daß sie kein Produkt menschlicher Willkür darstelle, sondern in einer Tendenz des menschlichen Erkenntnisstrebens wurzele, die an sich berechtigt sei und der Erfahrungserkenntnis förderlich sein könne.

Diese Tendenz ist das Streben nach dem Unbedingten, dem Absoluten. Aus ihr entspringen apriorische Begriffe, die Kant als „Ideen" oder „Vernunftbegriffe" bezeichnet (wobei er „Vernunft" im engeren Sinne als verschieden vom „Verstand" und von der „Sinnlichkeit" gebraucht; was nicht stets der Fall ist.)

Indem man die Ideen als Begriffe von wirklichen Wesen auffaßte, schuf man die Gegenstände der transzendenten Metaphysik: die unsterbliche Seele, die Welt in ihrer Totalität, Gott als Inbegriff aller Realität. Die Art, wie Kant selbst diese Ideen aus den drei Formen der Vernunftschlüsse, dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven abzuleiten sucht, ist weniger überzeugend als die Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen.

3. **Die Kritik der rationalen Psychologie.** Die Kritik der metaphysischen Seelenlehre gibt Kant in dem Abschnitt von den „Paralogismen (Fehlschlüssen) der reinen Vernunft".

Die alte Metaphysik suchte die Unsterblichkeit der Seele durch etwa folgenden Gedankengang darzutun: Die Seele (das Ich) ist das mit sich identisch bleibende Subjekt alles Denkens, ja aller seelischen Vorgänge. Sie ist demnach, als das Beharrliche, „Substanz". Sie ist zuleich „einfach", weil ihr keine räumlichen Eigenschaften zukommen; sie kann mithin nicht durch Auflösung zugrundegehen.

Dem gegenüber zeigt Kant: Gewiß ist die „Ich-"Vorstellung eine „einfache", weil inhaltsleere Vorstellung, aber damit ist noch nicht bewiesen, daß das Ich ein „einfaches" und darum unauflösliches Ding sei. Und wenn das Ich im Vergleich zu den Bewußtseinsvorgängen beharrt, so gilt diese relative Beharrlichkeit doch nur für die Dauer des bewußten Lebens. Ob sie absolut, also auch für die Zeit nach dem Tode gelte, ist damit nicht bewiesen und würde besonderer Begründung aus der Erfahrung bedürfen. Auch die Substanzialität der Körper muß ja besonders dargetan werden, nämlich durch das Beharren der Masse, für die das Konstantbleiben des Gewichts das Kriterium ist. Die seelischen Vorgänge, einschließlich des Ich-Bewußtseins zeigen „in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches"; sie können auch Akzidenzen desjenigen Substanziellen sein, das wir bei der Anschauung des menschlichen Körpers denken. „Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menschen denken, d. i. eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich ein Subjekt sei, was denkt." Kant spricht damit den Grundgedanken des sog. „psycho-physischen Parallelismus" aus, der uns schon bei Spinoza (S. 53) begegnete.

4. **Die Kritik der rationalen Kosmologie.** Die Kritik der „rationalen Kosmologie" ist enthalten in dem Abschnitt: „Die Antinomie (d. i. der Selbstwiderspruch) der reinen Vernunft." Kant zeigt hier, daß diese metaphysische Disziplin, die apriorische Erkenntnisse über das Weltganze für sich beansprucht, eine Trugwissenschaft ist, weil auf ihre Grundfragen völlig entgegengesetzte Antworten mit derselben Beweiskraft gegeben werden können.

Die „Thesis" der I. Antinomie besagt: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum. Die „Antithesis" be-

streitet das und erklärt die Welt nach Zeit und Raum für unendlich. Hinsichtlich der Zeit ist der Beweis der Thesis so zu führen: Wäre die Zeit anfangslos, so wäre in jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen, also eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zustände in der Welt verflossen. Das widerspricht aber dem Begriff der Unendlichkeit einer Reihe. Das Unendliche kann nicht als abgeschlossen, als fertig gedacht werden. Also hat die Welt einen Anfang.

Aber auch die Antithese läßt sich mit gleicher Strenge beweisen. Man nehme an, die Welt habe einen Anfang, so müßte diesem eine leere Zeit vorausgegangen sein; denn daß etwas „anfängt", setzt ja voraus, daß es in der Zeit vorher noch nicht war. Nun können wir uns aber in der leeren Zeit das Entstehen nicht erklären, weil kein Zeitpunkt vor dem anderen etwas voraus hat, und es gänzlich dunkel bliebe, warum die Welt gerade in diesem Zeitpunkt und nicht in einem anderen entstanden sein sollte; also hat die Welt keinen Anfang.

Bezüglich des Raumes besagt die Thesis, daß die Welt begrenzt sei. Wäre sie es nicht, so müßte sie als ein unendliches gegebenes Ganze von räumlichen Dingen gedacht werden, aber Unendliches ist nie fertig gegeben.

Aber auch die Antithesis, daß die Welt dem Raum nach unbegrenzt sei, läßt sich beweisen. Wäre sie nämlich begrenzt, so müßte sie von einem leeren Raum umgeben sein. Leerer Raum ist aber kein Gegenstand möglicher Erfahrung, also für uns soviel wie Nichts.

In der II. Antinomie behauptet die Thesis, die Dinge bestehen aus absolut einfachen Teilen. Wenn solche nämlich bei der Auflösung der Dinge nicht übrig blieben, so bliebe Nichts übrig. Die Dinge können aber nicht aus Nichts bestehen. Die Antithesis führt aus: Die Dinge bestehen so wenig wie der Raum selbst aus unausgedehnten („einfachen") Teilen. Noch so kleine Teile kann man sich immer noch teilbar denken. Mithin gibt es überhaupt nichts Einfaches in der Welt.

Die Thesis der III. Antinomie behauptet: Neben der Naturkausalität gibt es Kausalität aus Freiheit. Denn die Reihe der Natururſachen kann nicht ins Unendliche zurückgehen, sonst wäre sie nie vollständig. Es muß eine absolut erste Ursache gedacht werden, die mit völliger Spontaneität, also frei, wirkt. Die Antithesis bestreitet dies; denn ein solches erstes Anfangen einer Kausalreihe

wäre uns durchaus unbegreiflich, es könnte nie Gegenstand der Erfahrung werden. Dasselbe erklärt die Antithesis der IV. Antinomie gegenüber der Thesis, die ein „unbedingt notwendiges" Wesen fordert, um die Reihe der Bedingungen in ihrer absoluten Vollständigkeit zu denken.

Wie kann nun dieser eigentümliche Widerspruch der Vernunft mit sich selbst aufgelöst werden? In den beiden ersten Antinomien sind Thesen und Antithesen falsch, weil beide auf einer falschen Voraussetzung beruhen, nämlich der, daß die Welt als Ding an sich in Raum und Zeit existiere. Nun hat aber schon die „transzendentale Ästhetik" den Nachweis erbracht, daß Raum und Zeit „an sich" nicht existieren. Da sich jetzt zeigt, daß die Annahme, die räumlich-zeitliche Welt sei ein „Ding an sich" zu Widersprüchen führt, so ist damit ein indirekter Beweis für die Lehre der „Ästhetik" gegeben. Für die beiden letzten Antinomien gilt, daß Thesis und Antithesis richtig sein können. Die Vorgänge an den Dingen, sofern sie erscheinen und Gegenstände der Erfahrung werden, stehen allerdings ausnahmslos unter Naturkausalität, und ebenso wenig gibt es im Bereich der Erfahrung ein unbedingt notwendiges Wesen. Aber ein solches, wie auch Kausalität aus Freiheit ist doch für die Sphäre der Dinge an sich denkbar, wenn auch nicht (auf rein theoretischem Wege) erkennbar.

5. **Die Kritik der rationalen Theologie.** In dem Abschnitt vom „Ideal der reinen Vernunft" kritisiert Kant die rationale Theologie, insbesondere ihre Gottesbeweise.

Der ontologische Beweis glaubt aus dem Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens seine Existenz ableiten zu können. Denn ein Gott, der zwar alle anderen Eigenschaften, aber nicht die hätte, daß er existierte, wäre nicht das vollkommenste Wesen, da ihm eine Eigenschaft, die Existenz, mangelte. Kant zeigt dagegen, daß die Existenz nicht eine Eigenschaft ist wie alle anderen. Hundert gedachte Thaler enthalten an Eigenschaften nicht mehr als hundert wirkliche. Ob etwas existiert, darüber entscheidet (wie die Analytik bewies) Empfindung oder der Zusammenhang mit ihr. Aus einem bloßen Begriff kann nie die Existenz eines ihm entsprechenden Gegenstandes „herausgeklaubt" werden.

Der Nerv des „kosmologischen" Beweises ist der Gedanke: wie alles in der Welt, so muß auch die Welt selbst eine Ursache haben, und das ist eben Gott. Hiergegen braucht Kant nur daran zu erinnern, daß nach den Darlegungen der „Analytik" der

Kausalsatz nur für die Veränderungen, mithin für Vorgänge in der Zeit und also innerhalb der Welt gilt. Über die Erfahrung hinaus angewendet vermag uns die Kategorie der Ursache keine wirkliche Erkenntnis zu liefern. Das Kausalprinzip nötigt uns nicht, nach einer Ursache der Welt überhaupt zu fragen.

Der „physiko-theologische" (oder „teleologische") Beweis schließt aus der zweckmäßigen Einrichtung und Entwicklung der Welt auf Gott als ihren Schöpfer. Dieser Beweis verdient nach Kant „jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene." Aber auch er erreicht nicht wirklich sein Ziel. Man denke nur an das Unzweckmäßige und Unvollkommene in der Welt, man denke an das Übel und das Böse! Der Beweis könnte also höchstens die Existenz eines sehr weisen und mächtigen Weltbaumeisters dartun, der aber durch den „Stoff, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre." Jedenfalls beweist er nicht das Dasein eines absolut vollkommenen Wesens und die Schöpfung der Welt durch dieses.

6. **Das Ergebnis der Dialektik. (Der „regulative" Gebrauch der Ideen).** Die Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit waren die drei Hauptprobleme der transzendenten Metaphysik gewesen. Daß sie auf wissenschaftlichem Wege nicht gelöst werden können, ist das Ergebnis der „Dialektik", aber damit ist auch dargetan, daß der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit durch wissenschaftliche Einwände nicht widerlegt werden kann. Daß dieser Glaube aber gute Gründe habe, wenn nicht theoretischer, so doch praktischer Art, das zeigt Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft". Damit ist auch klar, daß seine Kritik der rationalen Metaphysik nur eine Pseudowissenschaft zerstören, aber nicht den religiösen Glauben wankend machen soll. So verstehen wir auch sein Wort in der „Vorrede" zur 2. Auflage der Vernunft-Kritik: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

Aber die „Dialektik" führt noch zu einem weiteren positiven Ergebnis. Sie läßt ja erkennen, daß der Grundirrtum der transzendenten Metaphysik darin bestand, die „Ideen" für die Begriffe von wirklichen Gegenständen zu halten, also zu meinen, das Unbedingte, Absolute, Vollkommene, das sie bezeichnen, sei als fertiges Ding irgendwie gegeben.

Nun haben wir in der „Analytik" gesehen, daß die Kategorien

unentbehrlich sind, um den Gegenstand der Erfahrungserkenntnis zu konstituieren, daß ihnen insofern „konstitutive“ Bedeutung zukommt. Diese fehlt aber den Ideen. Für die schematisierte Kategorie der Kausalität z. B. lassen sich Gegenstände in der Erfahrung „geben“: jedes konkrete Kausalitätsverhältnis zwischen Erscheinungen ist ein solcher. Aber für die Idee der absoluten Ursache, die selbst unverursacht, also frei wirkt — läßt sich kein Beispiel in der Erfahrung geben.

Andererseits ist es aber doch sicherlich eine berechtigte Tendenz, von dem aus, was uns in der Erfahrung gegeben ist, immer weiter vorwärts zu schreiten. Es gilt, die Grenzen der uns bekannten Welt immer weiter vorzurücken, andererseits in der Zerlegung der Körper, in der Erforschung ihres inneren Aufbaues immer mehr vom Kleinen zum noch Kleineren zu gelangen (wie ja neuerdings der Schritt von den Molekülen und Atomen zu den Elektronen getan worden ist); nicht minder gilt es, die Kette der Ursachen und Wirkungen nach Möglichkeit rückwärts und vorwärts weiter zu verfolgen; ferner die Feststellung der Übereinstimmungen und der Unterschiede unter den Dingen immer genauer zu gestalten, und dabei die kontinuierlichen Übergänge zwischen den verschiedenen Gattungen stets vollständiger ausfindig zu machen. So können die Ideen, wenn sie auch nicht Objekte jenseits aller Erfahrung enthüllen, uns doch Zielpunkte sein, nach denen wir unsere Forschungsarbeit an den Erfahrungsgegenständen regeln. Sie sind nicht „konstitutiv“, sondern „regulativ“. Sie bezeichnen nicht gegebene Gegenstände, sondern A u f g a b e n der Erkenntnis, und sie halten uns im Bewußtsein, daß der Weg der Erkenntnis ein unendlicher ist. —

Wir schließen damit die Wiedergabe des Inhalts der Vernunftkritik. Wir haben jetzt einen Überblick über die drei Gruppen apriorischer (reiner) Erkenntniselemente: die „reinen Anschauungen“, die „Kategorien“ und die „Ideen“, und wir sind uns klar über ihre Bedeutung für die Erkenntnis. Wir können darum auch hier die Ausführungen des abschließenden Teiles der Kritik, die „transzendentale Methodenlehre“ übergehen. In ihr sucht nämlich Kant lediglich zu zeigen, wie die aufgewiesenen apriorischen Elemente gleichsam wie Baumaterial zur Konstruktion eines „vollständigen Systems der reinen Vernunft“ verwendet werden können. Dagegen wollen wir noch versuchen, zu Kants Erkenntnistheorie kritisch Stellung zu nehmen.

§ 32. Würdigung von Kants Erkenntnislehre.

1. **Der „transzendentale" Gesichtspunkt.** Von dauerndem Wert ist der neue, der „transzendentale" Gesichtspunkt der Kantischen Erkenntnistheorie. Damit ist die Aufgabe gestellt, die Erkenntnis nicht nach ihrem psychologischen Zustandekommen, sondern nach dem Geltungswert ihres Inhalts zu untersuchen. Kant stellt dabei zwei Arten von Erkenntniselementen fest, solche, deren Geltung auf Erfahrung (in letzter Linie auf Empfindung) ruht, und solche, die unabhängig von Erfahrung (d. h. a priori) gelten.

Kant hat seine Untersuchung im wesentlichen auf die apriorischen Elemente beschränkt und zwar in den drei Disziplinen: Mathematik, mathematische Naturwissenschaft und Metaphysik. Diese selbstgewählte Beschränkung war natürlich sein gutes Recht; sie ist auch aus dem unentwickelten Zustand der damaligen Wissenschaften (außer Mathematik und Naturwissenschaft) wohl begreiflich. Für die Fortbildung der Erkenntnistheorie aber ist es nötig, auch die anderen Disziplinen, zumal die Geisteswissenschaften, einer entsprechenden Untersuchung (nach ihrem A priori), zu unterziehen.

2. **Die Methode der Entdeckung des A priori.** Auch die Methode der Entdeckung des Apriorischen wird eine andere sein müssen als die von Kant gewählte. Kant glaubte die Kategorien den von der formalen Logik seiner Zeit unterschiedenen Urteilsarten, die Ideen den Schlußarten entlehnen zu können. Aber diese Ableitung ist vielfach eine künstliche. Daß Kant sich damit so viel Mühe machte, erklärt sich aus einer doppelten irrigen Voraussetzung. Er meinte, die Logik sei eine (im wesentlichen schon durch Aristoteles) zum Abschluß gekommene Wissenschaft. Gerade die logischen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben aber gezeigt, wie sehr auch diese Disziplin noch der Um- und Weiterbildung fähig und bedürftig ist. Sodann glaubte Kant, der Wert seiner Vernunftkritik hänge davon ab, daß er die apriorischen Faktoren aus einem Prinzip abgeleitet und sie in einer für alle Zeiten gültigen Gestalt und Vollständigkeit dargestellt habe. Die Anlehnung an die nach seiner Meinung vollendete formale Logik bestärkte ihn in der Überzeugung, auch der von ihm geschaffenen transzendentalen Logik bereits ihre definitive Gestalt gegeben zu haben.

Es gilt demgegenüber, die apriorischen Faktoren in den Wissenschaften selbst zu entdecken. Dabei muß man dessen eingedenk sein, daß die Wissenschaft in steter Fortentwicklung ist, und daß neue

9*

wissenschaftliche Aufgaben und Fragestellungen neue apriorische Voraussetzungen nötig machen können.

3. **Ideal- und Realwissenschaften.** Während Kant unter die Formulierung seines Grundproblems: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? in gleicher Weise reine Mathematik und reine Naturwissenschaft einbegriff, ist eine scharfe Unterscheidung durchzuführen zwischen Ideal- (oder Formal-) Wissenschaften wie reine Mathematik, und Realwissenschaft wie Naturwissenschaft. Die Mathematik schafft selbst ihre Gegenstände, seien es Zahlgebilde oder geometrische Figuren; ihnen wird auch keine vom menschlichen Denken unabhängige Existenz zugeschrieben; sie sind „ideale", d. h. bloß gedachte Objekte. In der Naturwissenschaft dagegen erfassen wir eine vom erkennenden Individuum unabhängig existierende Realität, dasselbe gilt für die Geschichtswissenschaft.

„Apriorische" Gültigkeit bedeutet darum auch nicht genau dasselbe in den Ideal- und in den Realwissenschaften. Daß die Sätze der reinen Mathematik a priori gelten, heißt nicht nur, sie gelten unabhängig von der Erfahrung, sondern auch: sie gelten mit solcher inneren Notwendigkeit, daß wir urteilen müssen: es kann nicht anders sein; das Gegenteil wäre denkunmöglich, weil wir dann den obersten mathematischen Begriffen widersprechen würden. So haben die mathematischen Sätze das mit den analytischen Urteilen gemeinsam, daß ihre Gültigkeit auf dem Satz des Widerspruchs ruht. Dabei kann man ihnen freilich insofern einen synthetischen Charakter zusprechen, als die mathematischen Gebilde, für die sie gelten, erst durch Synthesis zustande kommen.

Die apriorischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft dagegen gelten nicht mit jener inneren Notwendigkeit, die das Gegenteil schlechterdings ausschließt. Daß jedes reale Geschehen seine Ursache habe, ist etwas Tatsächliches, nicht etwas Denknotwendiges im strengen Sinne; es ist eine vérité de fait, nicht eine vérité de raison. Denn der Gedanke eines ursachlosen Geschehens, ebenso wie der einer Schöpfung oder Vernichtung ist mit keinem inneren Widerspruch behaftet, wie der Satz $2 \times 2 = 5$. Wohl aber kann man sagen: ein solches Geschehen wäre uns gänzlich unbegreiflich. Daß aber die Wirklichkeit uns begreiflich sei, ist wiederum nicht denknotwendig, wohl aber eine Voraussetzung, die für unsere Erkenntnisarbeit unentbehrlich ist, und die sich im allgemeinen bewährt hat. So können wir auch an der allgemeinen Geltung des Kausalsatzes und des Prinzips von der Erhaltung der

Masse und der Energie festhalten, weil sie die Fundamente unserer Naturwissenschaft sind; weil sie — mit Kant zu reden — „Bedingungen möglicher Erfahrung" sind. Aber ein Unterschied bleibt doch zwischen dem, was *in sich* notwendig ist, wie die Sätze der reinen Mathematik, und dem, was notwendig ist, *wenn* Erfahrungswissenschaft möglich sein soll. Das aber heißt: das A priori der Formalwissenschaft hat absolute Notwendigkeit, das der Realwissenschaften nur hypothetische (oder relative; vgl. auch oben S. 34).

4. **Scheidung der „transzendentalen" und der „psychologischen" Betrachtung.** Kant war bemüht, seine „*transzendentale*" Betrachtungsweise von der *psychologisch-genetischen* zu scheiden. Aber diese Scheidung ist noch gründlicher durchzuführen. Unzweckmäßig ist es, daß Kant in seiner transzendentalen Untersuchung psychologische Begriffe wie Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungskraft, Urteilskraft, Vernunft, Gemüt (im Sinne von Bewußtsein) usw. verwendet. Tatsächlich können damit nur gemeint sein Arten von Erkenntniselementen, die nach ihrem Inhalt oder ihrer Geltung sich unterscheiden.

Auch die von Kant verwendeten Ausdrücke „Ursprung" oder „Quelle der Erkenntnis" können einen doppelten Sinn haben. Sie können (psychologisch-genetisch) die Herkunft, sie können aber auch (inhaltlich-erkenntnistheoretisch) den Grund (bezw. die Voraussetzung) der Geltung von Erkenntnissen bedeuten.

Nur für die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Herkunft gilt: was in der Erkenntnis nicht vom Objekte, also aus der Erfahrung stammt (das Apriorische), das stammt vom Subjekte. So wird Apriorität soviel wie Subjektivität; mithin hat das, was a priori gilt, für das Objekt, als Ding an sich betrachtet, keine Geltung. Derartige, die psychologische Frage der Herkunft und die erkenntnistheoretische der Geltung vermischende Argumentationen finden sich bei Kant. Hält man sich dagegen streng bei der Frage der Geltung, so sind Subjektivität und Apriorität keine gleichbedeutenden Begriffe. Denn was nicht auf Grund der Erfahrung, also a priori gilt, das kann doch für die Objekte — auch als „Dinge an sich" gelten — etwa als zutreffende Voraussetzung, die zwar durch ihre Allgemeinheit die (seitherige) Erfahrung überschreitet, die aber bei fortdauernder Bewährung in der Erfahrung uns praktisch so viel bedeutet wie eine Gewißheit.

5. **„Phänomenalismus" und „kritischer Realismus".** Die „transzendentale" Betrachtungweise Kants führt an sich gar nicht

zum Phänomenalismus. Sie untersucht nämlich den Inhalt von Wissenschaften (wie das Kant bei Mathematik und Naturwissenschaft tut) auf die obersten Begriffe und Sätze, die die Voraussetzung für alles übrige bilden. Dabei bleibt aber ganz dahingestellt, ob wir durch diese Wissenschaften eine Wirklichkeit erfassen, wie sie „an sich" ist (wie der naive Realist meint) oder wie sie uns erscheint (nach der phänomenalistischen Ansicht Kants) oder ob wir gar durch diese Wissenschaften die Wirklichkeit erst „erzeugen" (wie der objektive Idealismus meint).[162])

Kants „Phänomenalismus" nun ist zu einem „kritischen Realismus" umzubilden, wie er tatsächlich der Arbeit der Realwissenschaften zugrunde liegt. Ansätze dazu sind bei Kant vorhanden, die nur der konsequenten Fortbildung bedürfen. Kant gibt selbst zu, daß die konkreten räumlichen und zeitlichen Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge, sowie die einzelnen Naturgesetze nicht a priori abzuleiten seien, sondern auf Erfahrung beruhten. Mithin müssen in den „Erscheinungen" der Dinge an sich Anhaltspunkte dafür gegeben sein, die ihrerseits auf Beschaffenheiten der Dinge an sich zurückschließen lassen.

Zu dem gleichen Ergebnis führt folgende Erwägung: Die „Erscheinung" ist das Ding an sich, wie es sich in unserer Sinnlichkeit darstellt. Aber die „Erscheinung" ist noch nicht die Erkenntnis des bestimmten Gegenstands. Dieser muß für unsere Erkenntnis aufgebaut werden mit Hilfe der unentbehrlichen Konstruktionsstücke des Gegenstandsgedankens: räumliche, zeitliche und kategoriale Bestimmungen. Die Struktur des Gegenstandes, also des objektiv Wirklichen, die dabei herausgearbeitet wird, ist nicht selbst noch „Erscheinung", schon deshalb, weil darin keine Empfindungen mehr vorkommen. Soll diese „Struktur" nun mehr sein als ein bloßes Gedankengebilde (nach Art eines rein mathematischen Objekts), soll sie mehr sein als eine subjektive Fiktion, so muß sie als Bestimmung des „Dinges an sich" und damit als dessen Erkenntnis (wenn auch nicht als dessen erschöpfende Erkenntnis) aufgefaßt werden.

Das aber will Kant nicht wahr haben; immer wieder schärft er ein, daß unsere Erkenntnis auf die Erscheinungen beschränkt sei, daß Dinge an sich zwar unzweifelhaft existierten, aber in ihrer Beschaffenheit uns gänzlich unbekannt blieben. Tatsächlich jedoch geht

---

[162]) Erst die psychologisch-physiologische Untersuchung des Wahrnehmungsvorgangs führt uns über den naiven Realismus hinaus.

zwar die Erkenntnis von den „Erscheinungen“ notwendigerweise aus, aber sie führt darüber hinaus — eben zur Erfassung der ihnen zugrunde liegenden Dinge an sich.

Das ist auch die Auffassung, die im allgemeinen die Vertreter der Realwissenschaften von ihrer Erkenntnisarbeit haben. Wenn der Astronom von Fixsternen und Planeten, der Physiker von Materie und Energie, von Elektrizität und Wärme, der Chemiker von Elementen, ihrem spezifischen Gewicht, ihrer chemischen Verwandtschaft redet, so meinen sie mit dem allem Wirklichkeiten, die unabhängig von den erkennenden Individuen existieren und die in ihrer gesetzmäßigen Beschaffenheit und Verhaltungsweise erkannt werden sollen. Sie verwechseln auch nicht die von ihnen gemeinten wirklichen Dinge und Sachverhalte mit deren „Erscheinungen“ im Kantischen Sinne, d. h. mit bloßen Empfindungskomplexen in Raum und Zeit, die als solche nur Bewußtseinsinhalte von Individuen sind. Mit diesen hat es lediglich der Psychologe zu tun; seine Gegenstände bilden — neben anderen Bewußtseinsinhalten — auch die Empfindungen. Aber was die anderen Naturwissenschaften von ihren Objekten aussagen, das hat für Empfindungskomplexe (also für die „Erscheinungen“ im strengen Sinne) gar keinen Sinn. Für Empfindungen gilt nicht das Gesetz der Gravitation, für sie gibt es keine chemische Verwandtschaft, man kann mit ihnen kein elektrisches Licht erzeugen und keine Anilinfarben herstellen.

Unentbehrlicher Ausgangspunkt und Kontrolle für die Erkenntnis der realen Objekte bleiben die Erscheinungen, aber auch nicht mehr. Weil die sinnlichen Qualitäten „subjektiv“ sind, d. h. erst infolge der Einwirkung der Realität auf unsere Sinne und unser Bewußtsein zustande kommen, so dürfen sie selbst zur Bestimmung der Realität nicht verwendet werden; denn diese soll so erkannt werden wie sie unabhängig vom erkennenden Subjekt besteht. Aber schon für den naiven Realismus des praktischen Lebens sind die sinnlichen Qualitäten keine unentbehrlichen Bestimmungsstücke der Dinge. Der Wandel der Farben und Helligkeiten infolge des Wechsels von Hell und Dunkel hindert uns nicht, die so verschieden aussehenden Dinge als dieselben zu erkennen. Und Ähnliches gilt für den Wandel anderer sinnlicher Eigenschaften. Übrigens werden diese in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge nicht einfach weggelassen, sondern durch die ihnen entsprechenden Reize ersetzt.

Von der realen Welt, wie sie die Wissenschaft zu bestimmen sucht, haben wir freilich keine anschauliche Vorstellung mehr,

eben weil wir die unmittelbar empfundenen, anschaulichen Eigenschaften ihr selbst nicht beilegen; aber wir können sie begrifflich denken. Es ist lediglich ein Vorurteil Kants, daß ein Gedanke leer und ohne Bedeutung sei, wenn nicht sein Gegenstand in der Erscheinung anschaulich aufgewiesen werden könnte.[163]) Wir vermögen auch Objekte als wirklich zu denken und in ihrer Beschaffenheit zu bestimmen, die gänzlich unanschaulich sind. Womit natürlich nicht bestritten werden soll, daß die Empfindungen und damit das anschaulich Gegebene zu den unentbehrlichen Kriterien gehört, wenn wir Realitäten als existierend annehmen und ihre Beschaffenheit zu bestimmen suchen. Somit bleibt es bei Kants Grundlehre, daß in der Erfahrungswissenschaft Empfindung und Denken, Anschauung und Begriff notwendige Faktoren sind, aber sie muß ergänzt werden durch die Einsicht, daß das Denken über das Anschauliche weit hinausgeht. Daß es dabei nicht in leeren Möglichkeiten und bloßen Fiktionen sich bewegt, das zeigt der Fortschritt in der Arbeit der Realwissenschaften. Indem hier gewisse Hypothesen als unzutreffend erkannt werden (man denke z. B. an das ptolomäische Weltsystem, an die Auffassung des Lichts als eines ausströmenden Stoffes), andere aber (wie etwa das kopernikanische System, die Wellentheorie des Lichts) sich in steigendem Maße bewähren, wird unsere Auffassung der Realität allmählich bestimmter, eindeutiger; manches, was anfangs als möglich schien, wird ausgeschaltet; freilich eröffnet die tiefer dringende Forschung auch den Blick in neue, früher nicht geahnte Möglichkeiten.

Die Behauptung des kritischen Realismus, daß wir im wissenschaftlichen Forschen und Denken die Dinge an sich erfassen, schließt durchaus nicht notwendig eine Überschätzung der Leistungsfähigkeit des menschlichen Erkennens ein, sie kann sich sehr wohl verbinden mit jenem Ergebnis der Kantischen Ideenlehre, daß die vollkommene Bestimmung der Wirklichkeit, ihre absolute Erkenntnis als nie erreichtes Ziel im Unendlichen liege.

Vom Standpunkt des kritischen Realismus aus erscheint auch eine Metaphysik als möglich: freilich nicht eine aprioriſche, die unabhängig von der Erfahrung durch Begriffszergliederung oder

---

[163]) Viele der grundlegenden Sätze Kants selbst, so diejenigen über die ursprüngliche Apperzeption, über die Kategorien, die Ideen usw., betreffen doch Gegenstände, die nie in der Anschauung gegeben sind. Diesen Sätzen läßt sich aber doch die Bezeichnung „Erkenntnisse" nicht ohne Wortklauberei abstreiten.

geniale Intuition sichere Erkenntnisse, felsenfeste Überzeugungen gewinnen möchte, sondern eine induktive Metaphysik, die durchaus auf die Erfahrungswissenschaften sich gründet und deren allgemeinste Ergebnisse zu einer in sich übereinstimmenden Weltauffassung zu verarbeiten sucht. Eine solche müßte natürlich dem Fortschreiten der Einzelwissenschaften Rechnung zu tragen suchen und sich des hypothetischen Charakters ihrer Aufstellungen bewußt bleiben. Jedenfalls liegt es dem philosophischen Vertreter des kritischen Realismus, indem er eine solche induktive Metaphysik für möglich erklärt, völlig fern, damit in die Arbeit der Einzelwissenschaften einzugreifen oder diese gering zu schätzen. Dagegen kann Kants Phänomenalismus leicht eine geringere Bewertung der Erfahrungswissenschaften zur Folge haben. Einmal, insofern immer wieder betont wird, die wissenschaftliche Erkenntnis sei *bloß* auf die Erscheinungen beschränkt; vor allem aber, insofern dann doch ein Weg gewiesen wird, der zur Erfassung der Dinge an sich führen soll — der Weg durch die Postulate der praktischen Vernunft. Indessen, um diese Kantische Lehre zu verstehen und zu würdigen, bedarf es zunächst der Beschäftigung mit seiner Ethik.

VIII. Kapitel.

Kants Ethik und Religionsphilosophie.

§ 32. Das Wesen des Sittlichen.

1. **Der Wert des guten Willens.** Neben der theoretischen Erkenntnis steht die *praktische*. Jene hat zum Objekt das Existierende, das (ideal oder real) Seiende, diese das Wertvolle, das Seinsollende.

Wie die theoretische, so kann auch die praktische Erkenntnis Gegenstand psychologischer Untersuchung werden: so, wenn ihr Zustandekommen im Individuum, etwa die Bedingtheit von Werturteilen durch Gefühle und Strebungen untersucht wird.

Aber diese psychologische Betrachtungsweise ist nicht diejenige Kants. Auch hier bezieht sich vielmehr seine Untersuchung auf den *Inhalt* der Werturteile. Und wie er in der Vernunftkritik faktisch die vorhandene Mathematik und Naturwissenschaft zum Ausgangs-

punkt nimmt, so nimmt er hier seinen Ausgangspunkt von dem vorhandenen sittlichen Bewußtsein. Er will ein sittliches Bewußtsein nicht erst schaffen oder das vorhandene umgestalten, sondern will seine Gesetzmäßigkeit feststellen. So glaubt er auch, das ihm zugrunde liegende Werturteil einfach wiederzugeben, wenn er seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" mit dem Satze beginnt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."

Das bedeutet: der gute (d. h. der sittliche) Wille hat unbedingten, absoluten Wert, und zwar nicht erst durch seine Wirkungen, seine Erfolge, sondern in sich selbst (auch bei gänzlicher Erfolglosigkeit). Ebenso kommt dem bösen Willen absoluter Unwert zu; er kann nicht etwa durch irgendwie wertvolle Wirkungen selbst wertvoll werden.

2. **Der „kategorische Imperativ".** Nun erhebt sich die Frage: welcher Wille ist denn gut? Anders formuliert: wie muß der Wille beschaffen sein, dem dieser absolute Eigenwert zukommt? Welches ist sein Kennzeichen? Kants Antwort auf diese Frage lautet ihrem Sinne nach: Gut ist derjenige Wille, der so will, daß alle anderen Menschen in gleicher Weise wollen können.

Tatsächlich hat Kant seine Antwort anders formuliert. Sie ist nämlich enthalten in seinem „kategorischen Imperativ": „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne".

Die „Maxime" eines Willens ist nämlich nichts anderes als sein Inhalt, allgemein gedacht. Wenn jemand in einem bestimmten Fall eine Lüge meidet, so kann dies gefaßt werden als konkrete Verwirklichung der allgemeinen Maxime dieses Subjekts, Lügen zu vermeiden (wie der einzelne Baum eine konkrete Verwirklichung des allgemeinen Begriffs Baum ist). Gut ist also der Wille, dessen (subjektive) Maxime jederzeit zur Maxime für alle gemacht werden, also als Grundsatz einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.

Wenn aber Kant seinen Satz als „Imperativ" formuliert, so schließt er sich damit ebenfalls an das sittliche Volksbewußtsein an. Denn dieses fordert ja von jedermann, daß er sittlich handle, und zwar fordert es dies nicht unter irgend einer Bedingung (wenn er z. B. dies oder jenes erreichen wolle), also nicht „hypothetisch", sondern es befiehlt schlechthin, unbedingt, „kategorisch".

Kant sieht in dem kategorischen Imperativ einen synthetisch-praktischen Satz a priori. Er ist „synthetisch", denn er verknüpft mit dem Willen jedes vernünftigen Wesens die Forderung, nach allgemein gültigen Maximen, d. h. nach einem objektiven Gesetz, zu handeln. Er ist „praktisch", weil er sich auf das Wollen und Handeln bezieht. Er ist a priori, weil er gilt, ganz unabhängig von der Erfahrung, ob es einen derartigen, lediglich durch objektive Gesetze bestimmten Willen gibt. Populär ausgedrückt: die Gültigkeit der sittlichen Forderung bleibt unberührt davon, ob und in welchem Umfange sie in Wirklichkeit erfüllt wird.

Wie nun bei den synthetischen Urteilen a priori der reinen (theoretischen) Vernunft eine transzedentale Deduktion, d. h. eine Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, nötig schien, so sucht Kant auch hier nach einer solchen Deduktion. Indessen jene theoretischen Sätze bezogen sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und man konnte ihre Gültigkeit dartun durch den Nachweis, daß „Erscheinungen" nur dadurch als Gegenstände der Erfahrung für uns erkennbar sind, daß sie jenen Gesetzen entsprechen. Das im kategorischen Imperativ vorliegende synthetische Urteil a priori aber kann in dieser Weise nicht als objektiv gültig erwiesen werden, da es sich dabei um Erkenntnis von Erfahrungsobjekten gar nicht handelt. Eine Deduktion ist also hier nicht möglich, und dennoch steht die objektive Gültigkeit des Imperativs fest. „Das moralische Gesetz ist gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben."

3. **„Formale" und „materiale" Prinzipien.** Damit, daß der kategorische Imperativ, der oberste Grundsatz aller Moral, als a priori geltend gefaßt wird, ist gegeben, daß er ebenso formalen Charakter trägt, wie die obersten Grundsätze der Erfahrungswissenschaft, und daß er ebensowenig wie diese empirisch begründbar ist. Darum erklärt auch Kant: Alle Grundsätze für unser Handeln, die ein Objekt menschlichen Begehrens (ein seinem Inhalt, seiner „Materie" nach bestimmtes Streben) als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine wirklich allgemeingültigen „Gesetze" abgeben. Das bedeutet: wollte man die sittlichen Gesetze begründen auf die Feststellung der Objekte, die die Menschen faktisch begehren, so könnte diese Feststellung als eine empirische niemals zu einem a priori geltenden Gesetz führen, ganz abgesehen davon, daß die empirisch erkennbaren Strebungsziele der Menschen nach Individuen außer-

ordentlich verschieden sind. Auch meint Kant (irriger Weise), daß alle Versuche, die Moral auf materiale Prinzipien, also auf ein inhaltlich bestimmtes oberstes Willensziel (z. B. menschliche Wohlfahrt, Kultur usw.) zu begründen, faktisch unter das Prinzip der Selbstliebe fallen, denn der Bestimmungsgrund des Willens sei hier die eigne Befriedigung, die von der Erreichung dieses Zieles erhofft werde. Kant will mit dieser Ablehnung materialer Prinzipien natürlich nicht leugnen, daß alle konkreten sittlichen Normen auch gewisse Gegenstände des Wollens enthalten, denn in allem Wollen wird *etwas*, d. h. ein Objekt gewollt (wobei dies Objekt oft ein Tun ist). Er will nur sagen, daß nicht in diesem Gegenstand als solchem das Kennzeichen für die *sittliche* Beschaffenheit des Wollens liegt, sondern in dem formalen Umstand, daß die leitende subjektive Maxime des Wollens sich zum objektiven Gesetz eignet.

Die Möglichkeit, solche objektiv geltenden Normen für das Wollen aufzustellen, ist eben dasjenige, was in Kants Sprache „praktische Vernunft" heißt. Und nur insofern ist der Einzelne „Vernunftwesen", als er sein Wollen nach objektiv gültigen Prinzipien regelt. Damit besitzt er zugleich Selbstgesetzgebung, „Autonomie". Womit gemeint ist, daß der Wille sich nicht abhängig weiß von irgendwelcher äußeren, nicht ihm selbst angehörigen Macht: sei es, daß eine Autorität ihm Gesetze auferlegt, sei es, daß ein von Natur gegebenes Streben (z. B. sein Trieb nach Ehre, Macht, Besitz) ihm oberstes Gesetz wird. Vielmehr werden alle solche gegebenen Einflüsse von außen und innen erst der Beurteilung der eignen praktischen Vernunft unterzogen werden müssen. Und die entscheidende Frage wird sein: eignen sich die aus ihnen entspringenden Maximen zum Gesetz für alle? Kann ich wollen, daß alle nach solchen Grundsätzen handeln? Damit ist auch zugleich erkennbar, wie der *formale* kategorische Imperativ zu inhaltlich bestimmten Normen führt. Wie die „Formen" der Sinnlichkeit und des Verstandes Inhalt bekamen durch die gegebenen Empfindungen, so das formale Gesetz der praktischen Vernunft durch die gegebenen Motive zum Handeln, die aus unserer eigenen Natur wie aus unseren Beziehungen zur Mitwelt und Umwelt stammen. Darin aber, daß diese so — ohne unser Zutun — gegebenen Antriebe nicht einfach Gesetz für uns sind, sondern erst der Beurteilung der praktischen Vernunft unterliegen, darin besteht unsere Autonomie, unsere Freiheit. Und zwar besteht die Freiheit nicht bloß in der selbständigen Feststellung dessen, was in jedem konkreten Fall das

sittlich Richtige ist, sondern auch in dem Vermögen, dieser sittlichen Erkenntnis entsprechend zu wollen und zu handeln.

4. **Pflicht und Neigung.** Warum soll ich aber dieser sittlichen Einsicht folgen? Wir sahen S. 139: eine Begründung (Deduktion) der objektiven Gültigkeit des kategorischen Imperativs läßt sich nicht geben; mithin läßt sich auf jene Frage nur antworten: Du sollst eben diesen Imperativ, dieses Gesetz deiner Vernunft respektieren, und du sollst ihm folgen aus „reiner Achtung vor dem Gesetz". Weil aber unsere gegebenen Strebungen nicht notwendig von selbst mit dem Sittengesetz übereinstimmen, so nimmt dieses für unser Gefühl den Charakter einer „Pflicht" an. Die Verwirklichung des sittlich Richtigen ist also nur insoweit von sittlichem Wert, als sie „aus reiner Achtung vor dem Gesetz" oder „aus Pflicht" und nicht „aus Neigung" erfolgt. Man hat in dieser Lehre übertriebenen Rigorismus gefunden. Aber Kant lehrt ja nicht, daß man, um sittlich zu handeln, notwendig gegen die Neigung handeln müsse, oder daß gar alle Neigungen in uns ertötet werden müßten. Er behauptet nur, daß der spezifisch „sittliche" Wert der Handlung nur darin besteht, daß sie gewollt wird, weil sie eben gut ist, nicht deshalb, weil ich gerade Lust dazu habe oder dieses oder jenes Ziel damit erreichen will. Gehen unsere Neigungen von selbst auf das objektiv Gute, so wird uns die Verwirklichung des Gewissensgebotes umso leichter fallen. Aber das ist schon eine Frage der auf den empirischen Menschen „angewandten" Ethik, sie gehört nicht zur reinen Ethik der genauen Bestimmung der sittlichen Begriffe. Um diese vor allem ist es Kant zu tun, und in ihr ist Rigorismus allerdings ein Vorzug.

5. **Würdigung von Kants Ethik.** Immerhin trägt auch Kants Ethik im ganzen den Charakter des Ernsten und Strengen. Der Geist des Pietismus weht in ihm, damit stimmt auch ihr demokratischer Zug. Der eigentliche Menschenwert wird nicht beurteilt nach der Verschiedenheit natürlicher Begabung, nach Talent und Genie, großen Leistungen, sozialer Stellung, nationaler Eigenart, sondern lediglich nach schlichter Pflichterfüllung. Diese wird von jedem in gleicher Weise gefordert, und dasjenige ist Pflicht, was von jedem gefordert werden kann. Der Gedanke liegt fern, daß im Sittlichen gerade die Eigenart des Individuums zur Geltung kommen sollte.

Ob freilich die Möglichkeit, eine Maxime als allgemeines Gesetz zu wollen, für sich ausreicht, im einzelnen Fall das sittlich Richtige festzustellen, erscheint sehr fraglich. Übrigens hat wohl

auch Kant zu diesem praktischen Zwecke seine Formel nicht aufgestellt. Er wollte damit das wesentliche Merkmal des sittlichen „Gesetzes" zum Ausdruck bringen. Und in der Tat richtet das sittliche Bewußtsein, so wie es sich faktisch entwickelt hat, seine Forderung an alle Glieder der Gemeinschaft (wobei man allerdings von Differenzierungen, wie Standes- und Berufsmoral, absehen muß). Aber bei der Entscheidung, was der Einzelne als allgemeines Gesetz wollen kann, werden Wertschätzungen sich geltend machen, die individuell recht verschieden sein können. Der Sachverhalt ist wohl der, daß gewisse Verhaltungsweisen (wie z. B. gerecht, wahrhaftig, tapfer, hilfsbereit sein) sich mit einer Art innerer Evidenz als schlechthin wertvoll, als „seinsollend" aufdrängen. Dabei kann der Gedanke an die Verallgemeinerung dieser Maxime ganz fern bleiben, ja es kann jemand eine innere Forderung als ausschließlich an ihn gerichtet erleben.

Wenn Kant aber auch eine solche individualistische Ausprägung der Ethik[164]) fern lag, so hat er doch der menschlichen Freiheit die größte Bedeutung eingeräumt. Eine Lebensauffassung, die im Sittlichen den einzigen absoluten Wert sieht, und die Erkenntnis wie die Verwirklichung des Sittlichen dem Einzelnen anheimgibt, macht diesen unabhängig von sittlichen Autoritäten wie von allgemein anerkannten „Gütern" und den naturgegebenen Trieben.

§ 34. **Kants Lehre von der Freiheit.**

1. **Der „empirische" und der „intelligible" Charakter.** Das sittliche Gebot gilt absolut. Es wäre sinnlos, wenn wir ihm nicht entsprechen könnten. Wir sollen, also müssen wir auch können. Wir müssen also f r e i sein. Das ist eine Forderung, ein „Postulat" unseres sittlichen Bewußtseins. Jedoch ein großes Bedenken erhebt sich: die Willensentscheidung ist ein Geschehen in der Zeit. Alles Geschehen aber ist ursächlich bedingt und insofern notwendig. Kant versucht nun, Freiheit und Notwendigkeit zu vereinigen mit Hilfe seiner Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Sofern der Mensch der Erscheinungswelt angehört, steht sein Wollen unter der Naturkausalität, es erfolgt aus seinem „empirischen Charakter" mit Notwendigkeit und könnte bei vollständiger Kenntnis desselben vorausberechnet werden. Sofern er jedoch „Ding an sich" ist und

---

[164]) Man kann sie freilich infolge des formalen Charakters des kategorischen Imperativs in diesen hineininterpretieren.

also der zeitlosen, „intelligiblen" Welt angehört, ist er frei. Sein „intelligibler" Charakter wirkt aber als „Kausalität aus Freiheit". Wenn die theoretische Philosophie diesen Begriff nur als eine bloße Möglichkeit dartun konnte (vgl. S. 128), so gibt ihm die praktische Philosophie eine weit darüber hinausgehende Bedeutung. Wir müssen an die Freiheit glauben, wenn wir überhaupt an der Gültigkeit der moralischen Forderung festhalten.

2. **Würdigung.** Den Widerspruch zwischen Naturkausalität und Freiheit aufzuheben ist Kant nicht gelungen. Entweder führt man die einzelnen Willensentscheidungen auf den intelligiblen Charakter zurück: dann sind sie durch einen Faktor bedingt, der nicht der Erfahrungswirklichkeit angehört, und stehen somit nicht unter dem Naturgesetz. Oder man gibt zu, daß alle Entscheidungen mit kausaler Notwendigkeit verlaufen, man behauptet aber, daß der empirische Charakter, dessen naturnotwendige Äußerungen sie seien, selbst durch eine intelligible Freiheitstat gestaltet sei: dann besitzen wir jetzt dennoch keine Freiheit; wir sind dann, wie wir sind und müssen unserer Beschaffenheit entsprechend wollen und handeln.

Wertvoller ist eine andere Auffassung, zu der aber bei Kant höchstens Ansätze vorhanden sind, nämlich die Ansicht, die Freiheit sei eine „regulative Idee". Dann bezeichnet sie nicht etwas in der empirischen oder intelligiblen Sphäre fertig Existierendes, sondern ein Ideal, an dem wir uns und andere messen können, um uns ihm anzunähern. Der Mensch ist frei, heißt dann: wir müssen ihn beurteilen, als ob er frei wäre, um ihn allmählich „frei" zu machen, d. h. fähig, der sittlichen Forderung jederzeit zu folgen.

Mithin wird die Freiheit dem Wollen lediglich als Ziel vorgehalten. Damit verträgt es sich allerdings, daß wir alle wirklich erfolgten Willensentscheidungen, wenn wir sie in ihrem Zustandekommen zu erkennen suchen, als kausal notwendig ansehen, d. h. daß wir dabei auf deterministischen Standpunkt uns stellen.

§ 35. Kants Religionsphilosophie.

1. **Unsterblichkeit.** Die Freiheit ist aber nicht die einzige unaufgebbare Forderung unseres sittlichen Bewußtseins. Die Erfahrung zeigt, daß wir die Forderung des Sittengesetzes niemals vollkommen erfüllen. Der „heilige" Wille der diesem Gesetz völlig entspräche, ist bei unserer Unvollkommenheit für uns ein unendlich fernes Ziel.

Eben daraus aber ergibt sich die Forderung, daß der Tod nicht endgültig unserem Streben nach diesem Ziele ein Ende mache; daß die Seele unsterblich sei.

2. **Gott und das höchste Gut.** Aber noch eine andere Erwägung fordert dies Weiterleben nach dem Tode, — und zugleich den Glauben an ein göttliches Wesen. Wenn nämlich auch die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, d. h. die Tugend, als das oberste Gut angesehen werden muß, so ist sie doch nicht das „höchste", im Sinne des „ganzen und vollendeten" Gutes. Denn da endliche Vernunftwesen, wie es die Menschen sind, mit Naturnotwendigkeit nach Glückseligkeit begehren, so gehört für sie „im Urteil einer unparteiischen Vernunft" zum „höchsten Gut" notwendig auch Glückseligkeit, und zwar „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt". Nun zeigt aber die Erfahrung diese Entsprechung nicht, mithin muß man an einen Gott glauben, der im Jenseits diese Harmonie von Tugend und Glück verwirklicht. Der Gläubige wird auch das Sittengesetz als Gebot Gottes auffassen, aber damit gewinnt dieses nicht etwa erst seine verpflichtende Kraft, sie beruht auf seinem objektiven Wert; und die reine Achtung vor diesem Wert bleibt das einzige sittlich zu schätzende Motiv; die Hoffnung auf das jenseitige Glück ist kein solches.

3. **Der Vernunftglaube.** Kant legt großen Wert darauf, die Postulate von theoretischen Erkenntnissen zu unterscheiden. Im Zusammenhang der wissenschaftlichen Welterkenntnis dürfen sie nicht verwendet werden, weil ihre Gegenstände (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) nicht in der Erfahrung aufgewiesen werden können. Auch ist in den Postulaten keine eigentliche „Erkenntnis" des jenseits der Erfahrung Liegenden gegeben, wie die transzedente Metaphysik eine solche beanspruchte. Wenn wir gleichwohl an den Postulaten festhalten, obwohl wir ihre objektive Gültigkeit theoretisch nicht beweisen können, so tun wir das „aus dem Bedürfnis der praktischen Vernunft". Wir „glauben" aus praktischen Gründen, obwohl die theoretische Vernunft unsere Fragen nicht beantworten kann und darum Enthaltung von einem bestimmten Urteil nahelegt. Daß wir so dem Interesse der praktischen Vernunft den Vorzug geben, bezeichnet Kant als „den Primat der praktischen Vernunft". Der „reine praktische Vernunftglaube" ist aber nicht geboten, sondern freiwillig, er ist auch nicht zur Moralität unerläßlich, wohl aber ihr zuträglich, und er entspringt

aus ihr. „Er kann also öfters, selbst bei Wohlgesinnten bisweilen, ins Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten."

4. **Würdigung.** In den beiden Postulaten des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit sind zugleich auch die Grundgedanken von Kants Religionsphilosophie gegeben. Für sie ist mithin das Streben charakteristisch, den Glauben dem Streit wissenschaftlicher und philosophischer Theorien zu entrücken, und ihn auf das sittliche Bewußtsein zu gründen. Aber es bleibt doch dabei, daß die Postulate theoretische Sätze sind; Aussagen über Existierendes. Sie werden sich darum auch der Kritik des theoretischen Bewußtseins nicht entziehen können. Insbesondere wenn man im Sinne des kritischen Realismus eine induktive Metaphysik für möglich hält, so wird diese darüber zu befinden haben, ob und mit welchem Grade von Gewißheit wir diese Probleme lösen können.

Übrigens unterliegt auch die Art, wie Kant seine Postulate begründet, schwer wiegenden Bedenken. Ihr Fundament bildet bei ihm der Gedanke, daß der Tugend ihr Lohn zuteil werden müsse — also der Vergeltungsgedanke. Daß dieser aber eine wertvolle sittliche Idee sei, ist in neuerer Zeit, zumal von Nietzsche, entschieden bestritten worden.

Aber auch wenn wir die Vergeltung als sittlich-wertvoll anerkennen, wenn wir überzeugt sind, es sei sittlich gefordert, daß die Tugend ihren Lohn finde, muß dann nicht auch das Laster von einer Strafe getroffen werden, muß dann nicht auch eine „Hölle" oder wenigstens ein „Läuterungsort" postuliert werden?

Und vor allem, ist der Schluß von einem Werturteil auf ein Seinsurteil, der hier vorliegt, erkenntnistheoretisch gerechtfertigt? Denn es wird ja behauptet: weil nach unserem sittlichen Bewußtsein die Welt wertvoller ist, wenn der Tugend die Glückseligkeit entspricht, so muß es auch in Wirklichkeit so sein. Aber soweit unsere Erfahrung reicht, ist die Wirklichkeit gleichgültig gegen unsere Wertbedürfnisse, sollte es jenseits der Erfahrung anders sein?

Wenn so Kants Versuch, den religiösen Glauben auf das sittliche Bewußtsein zu gründen, gewissen Bedenken unterliegt, so ist es andererseits zu billigen, daß er die Sittlichkeit von der Religion unabhängig gemacht hat. Ja noch mehr! Die Religion ist der Kritik des sittlichen Bewußtseins unterstellt. Alles was als göttliche Offenbarung oder göttliches Gebot von Kirchen uns vorgelegt wird, muß vor unserer sittlichen Prüfung bestehen können, und der einzig

wertvolle Gottesdienst ist das ernstliche Streben, gut zu handeln. Die Meinung, noch durch andere Mittel als einen sittlichen Lebenswandel Gott verehren zu können, führt zu einem Fetischdienst.

Kant hat freilich bei seiner einseitigen Betrachtungsweise der Religion lediglich vom moralischen Standpunkt aus ihre volle Bedeutung für das menschliche Geistesleben nicht gewürdigt.

IX. Kapitel.

Kants Teleologie und Ästhetik.

§ 36. Die Teleologie.

1. **„Teleologische" und „ästhetische" Urteilskraft.** Als dritte Grundfunktion des Geistes neben Erkennen und Wollen, theoretischer und praktischer Vernunft nimmt Kant das Gefühl an.[165]) Es ergab sich ihm so die Aufgabe, auch das Gefühl nach seiner apriorischen Gesetzmäßigkeit zu untersuchen.

Jedes Gefühl ist Lust oder Unlust, je nachdem sein Gegenstand einem Bedürfnis entspricht oder nicht; je nachdem dieser also zweckmäßig erscheint oder unzweckmäßig. Mit jedem Gefühl ist so verknüpft die Unterordnung des vorgestellten Objekts unter den Begriff des Zwecks. Das ist aber (nach Kants Terminologie) Sache der „reflektierenden Urteilskraft".

Entweder finden wir nun den Gegenstand selbst zweckmäßig, abgesehen von seiner Wirkung auf uns, oder wir fühlen seine Wirkung auf uns als zweckmäßig und nennen ihn „schön" (oder „erhaben"). Dort handelt es sich um objektive, hier um subjektive Zweckmäßigkeit. Dort verfährt die Urteilskraft teleologisch, hier ästhetisch. Im ersten Fall, bei der Auffassung objektiver Zweckmäßigkeit, überwiegt das Verstandesmäßige, das Gefühl des Gefallens ist nebensächlich. Gegenüber den ästhetischen Objekten besteht die Gefühlswirkung im Vordergrund des Bewußtseins, und erst eindringende Untersuchung läßt erkennen, daß auch hier eine Zweckmäßigkeit vorliegt.

---

[165]) Er folgt darin dem bedeutendsten Psychologen seiner Zeit, Tetens (vgl. oben S. 104).

2. **Die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des Zweckes.** Nur die allgemeinsten Naturgesetze sind, wie die Vernunft-Kritik gezeigt hat, a priori erkennbar. Die einzelnen Gesetze in ihrer unabsehbaren Fülle sind nur empirisch feststellbar und müssen darum für unsere Verstandeseinsicht als „zufällig" erscheinen, aber zugleich — da sie in die einheitliche Naturordnung sich einfügen — als aus einem Prinzip hervorgehend. Dieses Prinzip werden wir ansehen als einen (göttlichen) Verstand, der die Natur zweckmäßig eingerichtet hat.

Freilich ist diese Betrachtung der Naturobjekte unter dem Gesichtspunkt des Zweckes keine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine subjektive Beurteilungsweise, die eher dem ästhetischen Verhalten ähnelt.

Jeder Versuch, die einzelnen Naturobjekte, etwa Pflanzen und Tiere, für die wissenschaftliche Erkenntnis aus einem Zweck oder einer zweckmäßig wirkenden Kraft zu erklären, ist verfehlt, ist „Tod der Naturwissenschaft", die nur durch Aufweisung der Ursachen erklären kann. Sollte es sich aber zeigen, daß wir aus mechanisch wirkenden Ursachen nicht das Ganze der Natur begreifen können, so stehen wir eben an der Grenze unseres Begreifens. Es ist dann eine, zwar notwendige und allgemein gültige (also apriorische) Betrachtungsweise, aber auch nur eine (subjektive) Betrachtungsweise, wenn wir den gesamten Naturzusammenhang so ansehen, als ob er ein Produkt göttlicher Zwecktätigkeit sei. Welches aber deren Ziel sei, ist nicht theoretisch erkennbar, sondern nur Gegenstand eines praktischen Glaubens. Im Gegensatz zur optimistischen Ansicht der „Aufklärung" bestreitet es Kant, daß die Glückseligkeit und der Nutzen der Menschen als von Gott gesetzter Zweck des Naturmechanismus angesehen werden könne. Unter dieser Voraussetzung müsse jeder Versuch der Theodizee mißlingen. Vielmehr könne als göttlicher Zweck einzig der angenommen werden, den uns die praktische Vernunft selbst setze: die Erfüllung des Sittengesetzes. Der ganze kausal bestimmte Weltlauf ist also anzusehen, als ob er der Verwirklichung des Guten diene, und insbesondere erscheint der teleologischen Betrachtung die Menschengeschichte als ein Weg der Entwicklung zur sittlichen Freiheit, zur Autonomie.

3. **Das Organische.** Dasjenige Naturgebiet aber, auf dem in besonderem Maße teleologische Beurteilungen sich uns aufdrängen, ist das Reich der Organismen. Ihre Zweckmäßigkeit besteht darin, daß ihre Teile gerade so gestaltet sind und funktionieren, wie es für

die Lebenstätigkeit des Ganzen notwendig ist, und daß umgekehrt erst das Ganze der Form und der Funktion der einzelnen Glieder Sinn und Bedeutung gibt. Aber gerade dieses eigenartige Wechselverhältnis von Ganzem und Teilen ist für unsere theoretische Erkenntnis, für die mechanische Naturerklärung ein undurchdringliches Rätsel. Alle Erklärung des organischen Lebens setzt dieses immer wieder voraus. Kant hält eine „Archäologie der Natur“ für möglich, welche alle Gattungen der Geschöpfe in immer zweckmäßigeren Gestalten nach mechanischen Gesetzen aus einer ursprünglichen Organisation hervorgehen lasse. Er billigt insofern das Prinzip der modernen Entwicklungslehre, aber er betont: das Problem des Lebens (und damit das der Zweckmäßigkeit ist auf diese Weise nicht gelöst, sondern zurückgeschoben. Das Leben ist insofern ein „Grenzbegriff“ der mechanischen Naturerklärung. Der Zweck ist ein Fremdling im Naturzusammenhang. Er ist darum auch kein „konstitutives“ Prinzip, kein Prinzip der Erklärung. Wohl aber hat die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des Zweckes für die Naturerklärung den Wert, daß sie stets wieder die Frage hervorruft, durch welchen kausalen Zusammenhang die jeweils aufgewiesenen Zweckmäßigkeiten sich erklären. So ist die teleologische Betrachtung ein heuristisches Forschungsprinzip, der Zweck eine „regulative Idee“.

4. **Kausalität und Finalität.** Nur der Kausalzusammenhang kann somit nach Kant als ein objektiver, in der Wirklichkeit selbst vorhandener Zusammenhang angesehen werden. Die Betrachtung des realen Geschehens unter dem Gesichtspunkt von Zweck und Mittel, also dem der Finalität, ist lediglich eine subjektive, von uns an die Dinge herangebrachte, aber für diese selbst nicht geltende.[166])

Indessen ist aber doch ein objektiver Unterschied zwischen rein kausalem und einem zugleich finalen Zusammenhang unverkennbar.

Wenn ein Stückchen Eisen vom Magneten angezogen oder von einer nahen Flamme erwärmt wird, so haben wir keine Veranlassung, über den rein kausalen Zusammenhang hinauszugehen und anzunehmen, daß das Voraussehen der Wirkung für den Ablauf des Geschehens irgendwie von Bedeutung war. Wohl aber ist dies der Fall bei dem zweckvollen Handeln der Menschen.

Nun finden wir in der organischen Welt, daß aus den mannigfachen Kausalzusammenhängen stets ganz bestimmte Wirkungen her-

[166]) Freilich sind Kants Ausführungen über dieses Problem vielfach dunkel und schwankend. — Das Folgende dient der Kritik.

vorgehen: daß z. B. die Keime zu ganz bestimmten Lebewesen sich entwickeln, daß durch den Stoffwechsel diese sich in ihrer bestimmten Form erhalten, daß ihre Organe zu ganz bestimmten Funktionen tauglich sind. Es scheint dies unerklärlich ohne ein Etwas in dem Lebewesen, welches diese Wirkung anstrebt und die mannigfaltigen elementaren Kausalzusammenhänge derart beeinflußt, daß sie zu solch' einheitlichen und konstanten Ergebnissen führen. Freilich haben wir vorläufig keine ausreichenden Gründe zu der Annahme, daß diese regulierenden, zielstrebigen Faktoren in den Lebewesen jene Zwecke bewußt vorausnehmen. Aber da die Psychologie zu der Hypothese drängt, daß das bewußte Seelenleben des Menschen getragen sei von einem unbewußten psychischen Geschehen, so dürfte es nicht zu gewagt sein, die eigentümliche Zweckmäßigkeit der Lebewesen auf psychische Faktoren zurückzuführen, welche die Kausalzusammenhänge zweckvoll regulieren, wie das auch von dem modernen Neo-Vitalismus angenommen wird.

Es liegt nahe, diese teleologische Betrachtung, die die kausale nicht aufhebt, sondern ergänzt, auch auf das Weltganze auszudehnen. Die nähere Prüfung dieser Annahme wäre Sache einer (induktiven) Metaphysik.

§ 37. Kants Ästhetik.

1. **Das ästhetische Verhalten.** In seiner Ästhetik untersucht Kant, welcher Art der subjektive Zustand ist, aus dem heraus wir einen Gegenstand „schön" nennen. Es gilt dabei zunächst, das ästhetische Werturteil von anderen Werturteilen abzugrenzen.

„Angenehm" nennen wir, was unseren Sinnen und sinnlichen Bedürfnissen wohl tut; „nützlich", was als Mittel bei irgendeinem Streben tauglich ist; „gut", was unserem sittlichen Interesse entspricht.

Die Bewertung beruht in allen diesen Fällen auf der Befriedigung eines Begehrens, eines Interesses. Beim „Schönen" liegt ein solches Interesse nicht vor: weder sinnliche noch sittliche Bedürfnisse werden dadurch befriedigt. Das ästhetische Werturteil ruht auf einem interesselosen Wohlgefallen. Dabei glauben wir ihm Allgemeingültigkeit zusprechen zu sollen. Das legt die Annahme nahe, daß es auf Gründen a priori beruht.

Untersuchen wir, um diese aufzudecken, das ästhetische Verhalten noch näher. Man kann es wegen seines „interesse-

losen" Charakters auch als einen Zustand des Spiels bezeichnen. Im Spiel werden ja Betätigungen, die sonst im Dienste eines Begehrens stehen, um ihrer selbst willen, also interesselos ausgeübt. Darum kommt es für die ästhetische Betrachtung auch nicht auf die Wirklichkeit des Gegenstandes an, sie begnügt sich mit der anschaulichen Vorstellung, wenn sie auch nur einer Scheinwelt angehört. Dabei ist das spezifisch ästhetische Wohlgefallen nur bedingt durch die Form. Denn das durch den Empfindungsinhalt bedingte Wohlgefallen ist sinnlicher Art. Die Form aber ist es, die zugleich dem Kunstwerk Einheit gibt und damit den Charakter der Abgeschlossenheit, des Sich-selbst-genügens. Nicht minder ist durch die einheitliche Form gegeben, daß alle Teile zu einem Ganzen sich zusammenschließen und ihrerseits aus dem Ganzen erst verständlich werden. Das ist auch der Charakter des Zweckmäßigen. Ein Zweck aber fehlt dem „Schönen". Jede Absichtlichkeit, jede lehrhafte, patriotische, religiöse Tendenz stört den rein ästhetischen Eindruck. Zweckmäßigkeit ohne Zweck ist also das Wesen des Schönen. Sie kann aber nicht im schönen Gegenstand selbst gesucht werden; denn jede objektive Zweckmäßigkeit bezieht sich auf ein Interesse. Sie kann nur darin bestehen, daß das Schöne für die Betrachtung selbst zweckmäßig ist, daß es die Erkenntniskräfte des Subjekts belebt, sie zu einer lustvollen spielenden Betätigung anregt. Die Zweckmäßigkeit des schönen Gegenstandes liegt also nicht in ihm selbst, sondern in seinem Verhältnis zu unseren geistigen Funktionen. Weil aber dieses Verhältnis ein rein formales ist, so kann man auch sagen, daß das ästhetische Wohlgefallen a priori begründet ist, und darauf beruht auch der Anspruch des ästhetischen Urteils auf Allgemeingültigkeit. Wir haben den Eindruck, daß der schöne Gegenstand dieses wohlgefällige Spiel der inneren Kräfte in jedem anregen müsse, der sich nur rein seiner Betrachtung hingibt, und so legen wir dem Gegenstand das Prädikat „schön" gleichsam als eine objektive Eigenschaft bei, obwohl „Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjekts nichts ist."

Da aber die Individuen selten in dem Zustand völlig interesseloser Betrachtung sind, so wird faktisch das ästhetische Urteil fast stets durch individuelle Neigungen und Stimmungen getrübt. Daher rührt auch der unaufhörliche Streit über ästhetische Gegenstände.

2. **„Freie" und „anhängende" Schönheit.** Zweierlei Arten von Schönheit unterscheidet Kant: „freie" und „anhängende". „Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand

sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit eines Gegenstandes nach demselben voraus.“ So sind Blumen „freie“ Naturschönheiten. Denn den Begriff und damit zugleich Zweck der Blume als eines Befruchtungsorgans „weiß außer dem Botaniker schwerlich sonst jemand“; jedenfalls sieht man beim ästhetischen Verhalten davon ab. Ähnlich sind viele Vögel und eine Menge Schaltiere des Meeres, ferner Arabesken, Ornamente (die für sich nichts „bedeuten“), Musikstücke ohne Text freie Schönheiten.

Wo uns dagegen bei der Betrachtung der Gegenstände der Begriff dessen, was sie sein sollen, und damit ihr Zweck, ihre Bedeutung vorschwebt, da haben wir „anhängende“ Schönheit. So ergeht es uns gegenüber den höher organisierten Lebewesen, insbesondere gegenüber dem Menschen, der das vollkommenste ästhetische Objekt darstellt, wie er auch allein ästhetisches Subjekt, d. h. des ästhetischen Gefallens fähig sein kann. Ferner zeigen die Werke der bildenden Künste und der Poesie die „anhängende“ Schönheit.

3. **Das Erhabene.** Neben das Schöne stellt Kant das Erhabene. Während jenes durch Begrenztheit gefällt, erweckt dieses Eindruck durch Unbegrenztheit. In dem Gefühle des Erhabenen sieht er aber nicht eine rein ästhetische, sondern zugleich eine moralische Funktion. Es gibt Gegenstände, die entweder durch ihre gewaltige Größe — als mathematisch-erhabene — oder durch ihre gewaltige Kraft — als dynamisch-erhabene — unserem Vorstellen die unerfüllbare Aufgabe stellen, die Unendlichkeit, die wir in ihnen denken, auch anzuschauen.[167]) „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“ Daraus, daß die Sinnlichkeit der ihr gestellten Aufgabe nicht entsprechen kann, entsteht Unlust. Daraus aber, daß die Vernunft dieser Aufgabe entspricht, entsteht Lust. „Der Gegenstand wird als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist.“ Die Unlust stammt aus der sinnlichen, die Lust aus der vernünftigen Seite unseres Wesens. Diese Überlegenheit des Vernünftigen über das Sinnliche erweckt zugleich ein moralisches Wohlgefallen.[168])

---

[167]) Beispiele für das mathematisch Erhabene sind der Ozean und der gestirnte Himmel; für das dynamisch Erhabene furchtbare Naturgewalten, Erdbeben, Gewitter, Überschwemmung oder Feuersbrunst.

[168]) So ist das Gefühl, das wir dem Erhabenen gegenüber erleben, verwandt mit der reinen Achtung vor dem Sittengesetz. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht . . .: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

Dieses hebt aber hier den ä s t h e t i s c h e n Charakter des Zustandes nicht auf, weil es durch die bloße Vorstellung des Gegenstandes hervorgerufen wird, ganz unabhängig davon, ob er wirklich ist oder nicht. —

4. **Das künstlerische Schaffen.** Nicht nur das ästhetische Verhalten, sondern auch das k ü n s t l e r i s c h e S c h a f f e n hat Kant zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht. Es ist bewußtes, von Zwecken geleitetes Hervorbringen. Nun ist aber das Schöne Zweckmäßigkeit ohne Zweck. „Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen, d. i. schöne Kunst muß als N a t u r a n z u s e h e n sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist." Das Kunstwerk muß vor uns stehen wie ein Gebilde der Natur. Das Vermögen aber zu solchem künstlerischen Schaffen ist das G e n i e. Es schafft nicht nach bewußten Regeln, sondern instinktiv, seine Werke müssen einerseits Originalität zeigen, andererseits („da es auch originalen Unsinn geben kann") zugleich mustergültig, „exemplarisch" sein, so daß sie „zum Richtmaße oder Regel der Beurteilung dienen können". „Das Genie ist das Talent der Erfindung dessen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann." Es ist eine Eigenschaft der produktiven Einbildungskraft, die nur Auserwählten zuteil wird. Es ist die „angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt."

5. **Würdigung.** Wenn Kant das ästhetische Urteil lediglich auf die „Form" gründet, so ist dies nicht ohne Berechtigung, denn die „innere Einheit des Mannigfaltigen", das wesentliche Erfordernis des Kunstwerks ist ein formales Verhältnis. Aber er faßt dabei den Begriff der Form zu eng, wenn er in der Malerei die Zeichnung als den einzigen Träger des ä s t h e t i s c h e n Gefallens ansieht und den Farben nur den Charakter des sinnlich Angenehmen zuschreibt; aber wie die Farben nach ihrer Verwandtschaft und ihrer Gegensätzlichkeit auf einem Gemälde verwendet und verteilt sind, das sind doch auch formale Verhältnisse, die ästhetisch wirken.

Nicht minder beruht es auf der zu engen Fassung des Form-Begriffs, daß er alle „Bedeutung", allen geistigen Gehalt von dem rein Ästhetischen ausschließen will. Aber das geistig Bedeutsame kann doch Material der künstlerischen Formgebung sein und in hohem Grade zu ihrer ästhetischen Wirkung beitragen. Wie viel tiefer wirkt ein gutes Drama als der Anblick von Ornamenten!

Auch dürfte der ästhetische Zustand noch weit mehr Faktoren

enthalten als bloß ein Spiel der Erkenntniskräfte, und eine Ästhetik müßte begründet werden auf eine viel genauere und umfassendere Feststellung dieser Faktoren, als sie die damalige Psychologie Kant bieten konnte. Gleichwohl ist Kants Ästhetik für ihre Zeit eine große Leistung, die noch bewunderungswürdiger erscheint, wenn man bedenkt, daß ihm persönlich das ästhetische Gebiet ferner lag, daß seine Heimat weder an Naturschönheiten noch Kunstwerken Großes bot; daß er, gewöhnt an die pedantische Poesie der Aufklärungszeit, von dem Aufschwung der deutschen Dichtkunst kaum berührt wurde. Umso höher ist es zu veranschlagen, daß er das Geheimnis eines künstlerischen Genius, wie etwa eines Goethe, so treffend charakterisiert hat.

X. Kapitel.

Die nächsten Wirkungen Kants.

§ 38. Aufnahme und Verbreitung der kritischen Philosophie.

Die Kantische Philosophie begegnete durchaus nicht ungeteiltem Beifall. Vertreter des „gesunden Menschenverstands" wie Nicolai lehnten diese schwierigen Untersuchungen als ungereimt und verworren ab. Popularphilosophen wie Mendelssohn, die gerade in den Beweisen für Gott und Unsterblichkeit die wertvollste Leistung der Philosophie sahen, erblickten in Kant den „Alles Zermalmenden", den Skeptiker. Die Universitätsphilosophen, meist Wolffianer (wie z. B. Eberhard in Halle), faßten einseitig das rationalistische oder das empiristische Element in Kants System ins Auge, oder sie beurteilten es als eine nur äußerliche, eklektische Verbindung dieser beiden Standpunkte. Auch faßte man Kants Idealismus als eine Erneuerung von Berkeleys Idealismus auf (der in Wahrheit ein metaphysischer Spiritualismus gewesen war). Dies geschah z. B. in der Rezension der Kritik d. r. V. von Garve und Feder, die in den „Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen" 1782 erschien, und auf die Kant im „Anhang" zu seinen Prolegomena antwortete. Daß es auch nicht an schmähenden Gegenschriften und Verunglimpfungen Kants fehlte, sei nur erwähnt.

Für die Verbreitung und Anerkennung von Kants Philosophie wirkte dagegen mit Erfolg die 1785 von dem Philologen Schütz und dem Juristen Hufeland begründete „Allgemeine jenaische Literaturzeitung". Vor allem waren die, 1786/87 in Wielands „Deut-

schem Merkur" erschienenen, „Briefe über die Kantische Philosophie" von Reinhold durch ihre anregende, warme Sprache geeignet, den sittlich-religiösen Charakter des Systems in das rechte Licht zu stellen und für es Anhänger zu werben.

Gegen das Ende des 18. Jahrhunderts hatte die Kantische Philosophie an den meisten deutschen Universitäten (sogar an einzelnen katholischen) ihre Vertreter, vor allem war Jena ihr Hauptsitz. Ihre Wirkung beschränkte sich aber nicht auf die Kreise der Universitätsphilosophie, sondern drang weit darüber hinaus. Bekannt ist, wie sehr Schiller, der in den Jahren 1791—94 der Kantischen Philosophie ein eindringendes Studium widmete, sie mit Begeisterung, aber zugleich innerer Selbständigkeit sich zu eigen machte und auch Goethe für sie interessierte. Jean Paul schrieb: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem." Auch unter den Männern, die nach dem Zusammenbruch von Jena an Preußens Wiederaufrichtung arbeiteten, ist der Einfluß der Kantischen Philosophie nachweisbar.

§ 39. Die philosophischen Ansichten Schillers.

Ein näheres Eingehen fordert hier vor allem Schiller. In ihm wirkt neben dem künstlerischen Geist ein mächtiger Drang zu philosophischer Klärung und zu streng sittlicher Lebensgestaltung. So bilden in seinen philosophischen Schriften die Beziehungen zwischen dem Ästhetischen und Moralischen das Hauptthema. Er ringt nach einer Vereinigung der aus seiner Künstlernatur stammenden Schätzungsweise des Ästhetischen als der höchsten geistigen Funktion mit seiner unbedingten Achtung vor dem Moralischen als dem einzigen vom Menschen schlechthin Geforderten. Von hier aus kommt er dazu, in der ästhetischen Bildung und in der damit gegebenen Veredelung des Trieblebens das wertvollste Mittel für die Versittlichung des Menschen zu sehen. Diesen Gedanken führt er aus — angeregt zugleich von Kants geschichtsphilosophischer Betrachtung — in Beziehung auf die Entwicklung des menschlichen Geschlechts in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1795/96). Dabei gewinnt für ihn aber doch der ästhetische Zustand mehr und mehr den Charakter eines Eigenwertes. In diesem wirkt der aus unserer übersinnlichen Natur stammende „Formtrieb" und der aus unserer Sinnlichkeit hervorgehende „Stofftrieb" harmonisch zusammen. Mit Kant sieht er so in dem ästhetischen Verhalten die „interesselose Anschauung", in der sittliche und

sinnliche Bedürfnisse sich durch ihr Gleichgewicht gewissermaßen aufheben und zum Schweigen bringen. Gegenüber der bewußten Willensanspannung im Dienste sinnlicher oder sittlicher Zwecke ist dies der Zustand des „Spiels", und die Tendenz, ihn herbeizuführen, der „Spieltrieb". Aber gerade weil im ästhetischen Zustand die übersinnliche (geistige) und die sinnliche (natürliche) Seite der Menschen gleichmäßig sich geltend machen, erscheint er auch als derjenige, in dem das *ganze* Menschenwesen am reinsten und vollkommensten sich darstellt. „Der Mensch ist nur da wahrhaft Mensch, wo er spielt." Dieses ästhetische Ideal, veranschaulicht in den olympischen Göttern, haben die Griechen (nach der Auffassung Schillers) als das ihre anerkannt. Nicht minder ist es *das* Ideal, das Goethes Natur allein angemessen ist. Diese Schätzung des Ästhetischen als des spezifisch Menschlichen, die Schiller mit den Neuhumanisten, mit Goethe (und den Romantikern) verbindet, führt ihn auch zu einer gewissen Weiterbildung der Kantischen *Ethik*. War Kant, in der Absicht, die ethischen Begriffe scharf zu fassen und das sittliche Handeln auf Freiheit zurückzuführen, vorwiegend darauf bedacht, den Gegensatz des sittlichen Wollens zu den sinnlichen (d. h. naturgegebenen) Neigungen zu betonen, so sieht Schiller gerade in der „*schönen Seele*", in der jener innere Zwiespalt überwunden ist und das sittliche Handeln gleichsam aus der veredelten Natur hervorgeht, die wertvollste Ausgestaltung des menschlichen Wesens. In der Tat wird eine Persönlichkeit, der das Sittliche zur „zweiten Natur" geworden, einen harmonischeren Eindruck erwecken als der noch innerlich Ringende; und auch die Gefahr eines Abirrens ins Böse ist bei ihr geringer.

§ 40. Die Fortbildung des Kantischen Systems durch Reinhold.

Karl Leonhard *Reinhold*, der durch seine „Briefe" und seine Lehrtätigkeit an der Universität Jena (1787—94) sehr erfolgreich für die Verbreitung von Kants Philosophie gewirkt hat, ist auch bedeutsam durch seinen Versuch, diese Philosophie fortzubilden. Er will nicht bei den apriorischen Bedingungen der Erfahrung, wie sie Kant dargelegt hat, stehen bleiben, sondern diese zurückführen auf einen einzigen obersten Grundsatz, der das „Fundament des philosophischen Wissens", des theoretischen wie des praktischen, darstellen soll. So will er zu Kants Kritik noch einen Unterbau liefern in seiner „Elementarphilosophie", die eine besonders klare Darstellung gefunden hat in seiner Schrift „Über das

Fundament des philosophischen Wissens" 1791. Der Fundamentalsatz aber (der durch „bloße Reflexion über die Tatsache des Bewußtseins" uns einleuchten soll) lautet: „Die Vorstellung wird im Bewußtsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen. Aus diesem Satze soll sich „die Übereinstimmung der Vorstellungen mit den realen Objekten streng beweisen lassen," und auch die Gültigkeit von Kants synthetischen Urteilen a priori soll sich damit erst ergeben. Dabei will Reinhold auch den bei Kant vorliegenden Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit überwinden.

Zur Würdigung sei nur dies bemerkt, daß aus e i n e m Grundsatz sich nicht ein ganzes System von Sätzen ableiten läßt, da zu jedem normalen Schluß zwei Prämissen gehören. Die Entwicklung des Systems ist also nur möglich durch stille Anleihen bei der Erfahrung.

Ferner setzt Reinhold irrig voraus, die objektive Wahrheit der menschlichen Erkenntnis und damit die Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen überhaupt müsse erst bewiesen werden. Aber jeder solcher Beweis müßte ja selbst wieder eine Erkenntnis sein, deren gegenständliche Gültigkeit dann ihrerseits wieder eines Beweises bedürfte und so ins Unendliche.

Freilich ist Reinholds Forderung, es müsse e i n Grundsatz aufgewiesen werden, auf dem die Gültigkeit der gesamten Erkenntnis ruhe, für die weitere Entwicklung der Philosophie durch Fichte, Schelling und Hegel von größter Bedeutung gewesen.

§ 41. Kritiker Kants.

1. **Schulze-Aenesidem.** Ein scharfsinniger Kritiker erstand der Kantischen Philosophie in Gottlob Ernst S c h u l z e (1761—1833, Professor der Philosophie in Helmstedt, seit 1810 in Göttingen, wo auch Schopenhauer sein Schüler war). In seinem „Aenesidemus" (1792) richtete er seine Einwände besonders gegen Kants Lehre von den „Dingen an sich". Sie sollen unerkennbar sein, weil man die Kategorien nicht auf sie anwenden könne; dennoch bezeichne Kant sie als existierend und führe auf ihre Wirkung die Empfindungen zurück; er bestimme sie also vermittelst der Kategorien des Daseins und der Kausalität.[169])

Hierin liegt in der Tat ein entscheidendes Bedenken gegen

[169]) Nach Kant ist das allerdings nur ein „Denken", kein „Erkennen" der Dinge an sich.

Kants Phänomenalismus. Er muß entweder zum kritischen Realismus ausgestaltet werden (vgl. oben S. 134), oder man streicht die Dinge an sich und gelangt zum Idealismus.

2. **Maimon.** Den letzteren Weg schlug Salomon Maimon ein (Versuch über die Transzendentalphilosophie 1790. Die Kategorien des Aristoteles 1794). Er argumentierte gegen Kant so: Jedes Merkmal, wodurch wir einen Gegenstand vorstellen, ist im Bewußtsein enthalten. Das „Ding an sich" soll außer dem Bewußtsein und unabhängig von ihm sein, also ist es ein Ding ohne Merkmale, ein unvorstellbares, undenkbares Ding, ein Nichts. (Dabei verkennt er freilich die wesentliche Eigentümlichkeit des Denkens, daß es stets auf ein, vom Denkerlebnis verschiedenes, Objekt gerichtet ist).[170])

Übrigens muß auch er zugeben, daß wir außer den rein mathematischen, die Objekte in uns als gegeben vorfanden, und daß diese der Erkenntnis eine nie restlos zu lösende Aufgabe stellen. Er meint freilich, die Ursache dieser Objektvorstellungen müsse in uns, wenn auch nicht in unserem Erkenntnisvermögen liegen.[171])

Im Grunde ist damit doch wieder die Notwendigkeit zugestanden, eine, von unserem erkennenden Bewußtsein verschiedene Objektwelt anzunehmen.

3. **Jacobi.** Daß Kants System notwendig zum reinen Idealismus führe, war auch die Ansicht von Friedrich Heinrich Jacobi 1743—1819.

Bekannt als Jugendfreund Goethes, bedeutsam für die Entwicklung der Romantik, Präsident der Münchener Akademie der Wissenschaften. Für sein Verhältnis zu Kant kommt besonders in Betracht: „D. Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus" 1787.

Er erklärt, daß man ohne die Voraussetzung der Dinge an

---

[170]) Maimon betont auch ganz treffend, daß Kant sich in einem Zirkel bewege, wenn er die Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori dadurch beweise, daß sie die Erfahrung möglich machen und umgekehrt die Gültigkeit der Erfahrung aus diesen Sätzen. — Dies zeigt, daß die Erfahrung als gültig vorausgesetzt werden muß.

[171]) Durch Maimons Kritik des Begriffs der Dinge an sich war aber der Gedanke nahe gelegt, daß Kant selbst damit nicht eine, vom Bewußtsein unabhängig existierende und wirkende Realität gemeint habe, daß also sein System idealistisch zu interpretieren sei. Diese Auffassung vertrat Sigismund Beck († 1840), ein Schüler Kants, später Professor in Halle. („Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß" 1796.)

sich[172]) nicht in das System hineinkomme und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben könne. Führt aber das System zur Verneinung der Dinge an sich, dann führt es zur „absoluten Subjektivität", zum „spekulativen Egoismus", zum „Nihilismus". Ihm gegenüber stellt sich Jacobi auf den Standpunkt der „absoluten Objektivität". Mit Recht erklärt er es für eine unmittelbare Gewißheit, einen „Glauben" [173]), daß Dinge an sich unabhängig von uns existieren, und daß wir sie in der Wahrnehmung erfassen. Geben wir diesen auf, sehen wir nur die Inhalte des subjektiven Bewußtseins als sicher an, so kommen wir nie über den Bereich des Bewußtseins wieder hinaus. In der „Vernunft" sieht Jacobi „das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Gültigkeit dieser Voraussetzung".

Von dem Bestreben erfüllt, diese Werte unmittelbar gefühlsmäßig zu erleben, gelangt er zur Geringschätzung alles philosophischen Reflektierens, aller Wissenschaft. „Wir vertilgen notwendig den Geist, indem wir ihn in Buchstaben zu verwandeln streben." Der wahrhafte Geist hat keinen Buchstaben. Wohl aber hat auch der Buchstabe einen Geist, und dieser Geist heißet „Wissenschaft".

Allein wenn man (mit Recht!) betont, daß das Geistesleben nicht lediglich im Reflektieren, im wissenschaftlichen Erkennen besteht, so braucht man deshalb die Wissenschaft nicht zu verachten. Man gelangt sonst leicht (wie auch Jacobi) zu einer Art Mystik, die in das wahrhafte Wesen des Wirklichen, sozusagen in den Weltgeist, im unmittelbaren Erleben gleichsam einfließen möchte. Diese Wendung zur Mystik ist nicht überzeugend. Bedeutsamer ist, daß er in der Ethik, gegenüber Kants ausschließlicher Bewertung des allgemeinen Gesetzmäßigen, (im Sinne der Romantik) das Recht der Individualität betont und das Ideal der schönen Seele aufstellt, die aus innerstem, instinktiven Drang das Gute in eigenartiger Form verwirklicht. — Die weiteren Wirkungen der Kantischen Philosophie, die machtvoll bis in die Gegenwart hereinreichen, werden im nächsten Bändchen zur Darstellung kommen.

---

[172]) An diese „glaubt" Kant einfach, wie J. mit Recht betont.

[173]) Im Sinne von Humes belief. „Glaube" bedeutet also hier nicht eine Abhängigkeit von Autorität oder ein „Meinen", sondern eine letzte, keines Beweises fähige oder bedürftige Gewißheit; die zwar „unbegreiflich", aber doch „evident" ist.

Literatur.

Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. III. Teil. Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 10. A. von M. Heinze. 1907.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe in 10 Bänden. 1898 ff.

*W. Windelband, Geschichte d. neueren Philosophie. 2 Bd. 5. A. 1911.

*K. Falckenberg, Geschichte d. neueren Philosophie. 7. A. 1912.

*E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft d. neueren Zeit. 2 Bde. 1906/07.

R. Eucken, „Die Lebensanschauungen der großen Denker". 7. A. 1907.

E. von Aster, „Große Denker". 2. Bde. 1911.

An Schriften über einzelne Philosophen seien genannt:

K. Fischer, „Fr. Bacon und seine Schule". 3. A. 1904.

F. Tönnies, „Th. Hobbes, der Mann und der Denker". 1912.

C. Güttler, „Herbert v. Cherbury". 1897.

A. Hoffmann, „René Descartes". 1905.

A. Köster, „Die Ethik Pascals". 1907.

J. Freudenthal, „Das Leben Spinozas". 1904.

F. Ehrhardt, „Die Philosophie Spinozas". 1908.

E. Fechtner, „J. Locke". 1898.

G. von Hertling, „Locke und die Schule von Cambrigde". 1892.

*A. Riehl, „Der philosophische Kritizismus". 2. A. Bd. I. 1908. (Über Locke, Hume und Kant)

G. von Gizycki, „Die Philosophie Shaftesburys". 1876.

A. Meinong, „Hume-Studien". 1878—82.

R. Hönigswald, „Die Lehre Humes von der Realität der Außendinge". 1904.

G. von Gizycki, „Die Ethik D. Humes". 1878.

E. Dillmann, „Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre". 1891.

E. Cassirer, „Leibniz' System". 1902.

H. Höffding, „Rousseau". 2. A. 1902.

L. Geiger, „Rousseau". 1907.
Chr. Schrempf, „Lessing als Philosoph". 1906.
K. Vorlaender, „Kants Leben". 1912.
F. Paulsen, „Kant". 4. A. 1905.
*O. Külpe, „Kant". 2. A. 1908.
E. von Aster, „Kant". 1909.
G. Simmel, „Kant". 1904.
H. Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung". 2. A. 1885.
— „Kants Begründung der Ethik". 2. A. 1910.
— „Kants Begründung der Ästhetik". 1889.
A. Messer, „Kants Ethik". 1904.

* Als ausführlichere Darstellungen seien die mit einem Sternchen bezeichneten Werke in erster Linie empfohlen. Ihnen verdankt auch unsere Schrift sehr vieles; jedoch sind die wichtigsten Partien hauptsächlich nach den Quellen bearbeitet.

Verzeichnis der behandelten Philosophen.

Verzeichnis der Stellen, wo wichtige philosophische Begriffe erklärt sind.

RELIGION

Volksleben im Lande der Bibel. Von Prof. Dr. M. Löhr. 138 Seiten mit zahlreichen Städte- und Landschaftsbildern. In Originalleinenband Mark 1.25

„Mit den gesamten Forschungsergebnissen über Palästina wohl vertraut und auch aus eigener Anschauung mit dem Lande wohl bekannt, war der Verfasser aufs beste geeignet, uns dessen Bewohnerschaft vorzuführen .... Eingeleitet wird die Schrift mit einem allgemeinen Kapitel über die Landesnatur und die Bevölkerung. Die folgenden sind spezieller und überschrieben: Das häusliche Leben; das Geschäftsleben; das geistige Leben; Jerusalem einst und jetzt." Globus. Nr. 17. 1907.

Sabbat und Sonntag. Von Professor Dr. H. Meinhold. 126 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Laie kann sich zur Zeit nirgends schneller und besser über diesen Gegenstand von immer neuer Aktualität unterrichten."

J. Smend. Monatsschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst. 15. Jahrg.

„Recht frisch, klar und inhaltsreich. Besonders, was über den Sabbat im Leben der jüdischen Gemeinde erzählt wird, war in dieser Anschaulichkeit meines Wissens bisher noch nirgend geboten. M. beschränkt sich aber nicht auf sein eigentliches Arbeitsgebiet, sondern verfolgt den Sonntag durch seine ganze Geschichte in sehr ansprechender Weise. Man kann sich zu interessanten Vorträgen über das Wesen des Sonntags und seine Geschichte gar kein besseres Material denken!" Evangelisch-protestant. Kirchenblatt.

Die Poesie des Alten Testaments. Von Professor Dr. E. König. 164 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Eine gedrängte und doch reichhaltige Darstellung der alttestamentlichen Poesie, die nach allgemeinen Erörterungen über den Charakter derselben sie in episch-lyrische, episch-didaktische, reindidaktische, reinlyrische und dramatische Dichtungen zerlegt, das Wesen jeder dieser Gattungen beschreibt und gut gewählte Proben für sie beibringt." Theologischer Literaturbericht.

Einführung in das Alte Testament. Von Professor Dr. M. Löhr. 124 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

Das Alte Testament ist eine Sammlung, dessen einzelne Teile von ihrem ältesten bis zu ihrem jüngsten rund ein Jahrtausend umspannen. Durch dieses einzigartige literarische Denkmal will Verfasser dem Laien ein Führer sein. Er will die Eigenart der biblischen Überlieferungen erklären, ihren Werdeprozeß, ihr Verhältnis zu den Literaturen des Orients usw. Dabei ergeben sich naturgemäß auch eine Fülle von Betrachtungen über den ethischen und kulturellen Charakter der Bibel.

David und sein Zeitalter. Von Prof. Dr. B. Baentsch. 176 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Vertraut mit der Methode und den Ergebnissen der neuerdings so reich ausgebeuteten alttestamentarischen Wissenschaft entrollt Verfasser das Gemälde des epochemachenden Davidschen Zeitalters und dessen beherrschender Gestalt, um sie dem modernen Menschen nahezubringen. Es schildert die allgemeine Weltlage, David bis zur Königswahl und als König und schließt mit einer Charakteristik desselben als Regent, Politiker und Mensch."

Das Wissen für Alle.

Das Christentum. Fünf Vorträge von Prof. Dr. C. Cornill, Prof. Dr. E. von Dobschütz, Geheimrat Prof. Dr. W. Herrmann, Prof. Dr. W. Staerk, Geheimrat Prof. Dr. E. Troeltsch. 168 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Wenn hervorragende Forscher einmal dazu schreiten, sich für ihr Fach auf den wesentlichen Ertrag ihrer und fremder Arbeit zu besinnen und ihn in knapper, gemeinverständlicher Form darzubieten, so bedeutet das für sie selbst eine Tat und verspricht für die Nichtfachgenossen eine Quelle reicher Belehrung. Beides trifft, so billig es ist, in vollem Maße zu für das vorliegende kleine Buch ..... Schon die Titel der Vorträge sind geeignet, die Leselust aller zu wecken, welche erfahren möchten, was die moderne Theologie über Christentum und seine Vorgeschichte zu sagen hat."

Preußische Jahrbücher.

Christus. Von Prof. Dr. O. Holtzmann. 152 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Das ist ein ungeheuer inhaltreiches Buch. Da ist mit Gelehrsamkeit und feiner Beobachtung alles an großen und kleinen oft übersehenen Zügen zusammengetragen, was einigermaßen als tragfähiger Baustein verwendbar sein könnte. Ein Versuch, aus den Bruchstücken, in die sich tatsächlich die Evangelien auflösen, das Gebäude neu aufzuführen." Die christliche Welt.

Paulus. Von Professor Dr. R. Knopf. 127 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Im Gegensatz zu Wredes Paulus ein wirkliches Volksbuch; klar und fesselnd geschrieben, wissenschaftlich gut begründet, zu weitester Verbreitung geeignet." Wl. Zeitschrift für wissensch. Theologie.

Inhalt. 1. Paulus vor seiner Bekehrung; 2. Bekehrung und Anfänge der Missionsarbeit; 3. große planmäßige Weltmission; 4. Gefangennahme in Jerusalem und Überlieferung über die letzten Lebensjahre des Apostels; 5. Paulus Kampf mit den judaistischen Gegnern; 6. Paulus und seine Mission; 7. seine organisatorische Tätigkeit an den Gemeinden; 8. seine Theologie und Frömmigkeit.



Der schwarze Obelisk Salmanassars II.
Aus Löhrs Einführung.

Die evangelische Kirche und ihre Reformen. Von Prof. Dr. F. Niebergall. 167 Seiten. In Originalband Mark 1.25

„Ich wüßte nicht, wie diese zarte und schwierige Aufgabe glücklicher angegriffen und gelöst werden könnte, als es von Niebergall geschieht. Er hat den Theologen ausgezogen, als er die Feder ergriff, und doch verrät jede Seite die gründlichste Kenntnis der geschichtlichen Bedingungen und der gegenwärtigen Lage der Kirche. In seiner Schreibart paßt er sich völlig der Ausdrucksweise gebildeter Laien an und weiß die Probleme ohne alle technische Terminologie klar und plastisch zu bezeichnen. Die Formulierung hat oft etwas herzerfrischend Drastisches." Erich Foerster. Die christl. Welt.

Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Von Prof. Dr. A. Hunzinger. 154 S. In Origb. M. 1.25

„Es ist mit besonderer Freude zu begrüßen, daß der tüchtigste Apologet unserer Kirche in dieser Sammlung zu unserem gebildeten Publikum so sprechen kann. Auch in dieser Darstellung erweist er sich als ein Meister in der Beherrschung des Stoffes und in der künstlerischen Darstellung. Die nüchterne Kritik, die objektive, historische Untersuchung kommen voll und ganz zu ihrem Rechte. Und das Resultat ist, daß die Wucht der Tatsachen überführt und überzeugt und der Wahrheit zum Siege verhilft."
Sächs. Kirchen- und Schulblatt.

Christliche Kunst vergl. S. 11.

PHILOSOPHIE / PÄDAGOGIK

Geschichte der Philosophie. Von Professor Dr. A. Messer. Band I. Die antike Philosophe. Band II. Geschichte der neueren Philosophie bis Kant. Band III. Geschichte von Kant bis zur Gegenwart. Je ca. 160 S. In Originalleinenband je M. 1.25

Eine wirklich gemeinverständliche, keinerlei Kenntnis voraussetzende Einführung. Verfasser greift nicht etwa nur die einzelnen wichtigsten großen Philosophen als Höhepunkte philosophischen Denkens heraus, sondern er will uns die gesamte philosophische Entwicklung zeigen, in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und ihren Beziehungen zur allgemeinen Kulturlage. Dabei bietet er sowohl eine historische Darstellung wie eine kritische Würdigung.

Rousseau. Von Geheimrat Prof. L. Geiger. 131 Seiten mit einem Porträt. In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Verfasser zeichnet in fesselnder, leichter Gesprächssprache das Leben und Schaffen des großen Franzosen, seine Schriften werden in kurzen Hauptskizzen geboten, seine Stellung zu Theater und Musik gewürdigt, die Frauen aus Rousseaus Umgangskreis genauer betrachtet, ferner sein Leben in seiner Zeit und seiner Stellung zu den Größen jener Epoche dargetan. Kurz, es ist ein echtes Volksbuch, das uns gefehlt hat, und es wird eine Lücke in der Volksliteratur ausfüllen." Die Hilfe.

Immanuel Kant. Von Privatdozent Dr. E. von Aster. Mit einem Porträt. 136 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„An dem philosophischen System des Königsberger Philosophen kann keiner vorübergehen, der sich irgendwie philosophisch betätigen will . . . Daher freuen wir uns des vorliegenden Werkchens, das uns die Anschauungen, die, schwerfällig geschrieben, in den Originalwerken als totes Gut verborgen liegen, klar erschließt und seiner Aufgabe, einer sachlichen Wiedergabe der Kantschen Probleme und Gedankengänge, gut gerecht wird."

Zeitschrift für lateinl. höh. Schulen.

Die Weltanschauungen der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich. Von Prof. Dr. E. Wenzig. 158 S. In Origllbd. M. 1.25

„In der vorliegenden Arbeit ergreift nun ein Meister philosophischer Darstellungskunst die Feder. Mit psychologischem Rüstzeug bahnt uns Wenzig den Weg in die so verschlungenen Pfade der einzelnen philosophischen Systeme. Bei vorwiegend systematischer Tönung ist das Buch äußerst instruktiv mit historisch-kritischen Anmerkungen durchsetzt. Evolutionismus, Materialismus und Psychologismus sind besonders wirkungsvoll zur Darstellung gebracht."

Pädagog. Zeitung. 34. Jahrgang.

Einführung in die Psychologie. Von Prof. Dr. H. Dyroff. **2.** vermehrte **Aufl.** 143 Seiten. In Originalleinenband M. 1.25

„Die das Interesse weitester Kreise der Gebildeten so eng berührenden Gebiete der Psychologie des Sprechens und Denkens, des Gefühls- und Trieblebens, des Willens und der Aufmerksamkeit werden beleuchtet und sowohl den Einzeldarstellungen wie auch am Ende dem Ganzen eine geschickt gewählte Auslese aus der umfangreichen und dem Laien so unübersichtlichen psychologischen Literatur hinzufügt. Stete Anknüpfungen an bekannte Erscheinungen des Lebens und der Kunst . . . . berühren den Neuling . . . besonders angenehm, ebenso die Vermeidung einer komplizierten Terminologie und die jedesmalige Erläuterung etwa gebrauchter termini technici."

Kölnische Zeitung.

Charakterbildung. Von Professor Dr. Th. Elsenhans. 143 S. In Originalleinenband Mark 1.25

„Die Abhandlung über Charakterbildung von Professor Elsenhans kann zur Dyroffschen „Einführung in die Psychologie" als Ergänzung betrachtet werden, welche vom psychologischen Gebiet aufs pädagogische hinüberführt. Das Werkchen von Elsenhans ist aber auch ohne psychologische Vorkenntnisse durchaus verständlich und wird jedem Pädagogen eine Fülle von Anregungen bieten . . . . Das Buch vereinigt in so einzigartiger Weise Reichhaltigkeit des Stoffes mit klarer und verständlicher Darstellung, daß jeder Gebildete, vor allem jeder Pädagoge, viel Genuß und Förderung aus der Lektüre gewinnen wird."

Pädagog.-psychol. Studien. Nr. 1. 10. Jahrg.

Unsere Sinnesorgane und ihre Funktionen. Von Privatdozent Dr. Mangold. Vgl. S. 25.

Leib und Seele. Von Prof. Dr. H. Boruttau. 149 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„B.s Darlegungen der nervenphysiologischen und physiologisch-psychologischen Grundtatsachen, wie der Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem, sind in möglichst elementarer und allgemeinverständlicher Form gehalten. Jeder Gebildete wird besonders die Kapitel: Nervensystem, Gehirn und Intelligenz, Tier- und Menschenseele, Leib und Seele mit Interesse lesen. Dem Büchlein ist weiteste Verbreitung zu wünschen."

Deutsche Ärzte-Zeitung.

Ästhetik. Vergl. S. 9.

Prinzipielle Grundlagen der Pädagogik und Didaktik. Von Prof. Dr. W. Rein. 142 Seiten. In Originallbd. M. 1.25

„W. Rein ist einer der tüchtigsten und anerkanntesten Pädagogen unserer Zeit ... Wenn nun ein solcher Mann sich entschließt, den Reichtum seiner Erfahrungen in einer Schrift, die mehr einem Abriß als einer ausführlichen Darstellung gleicht, in streng systematischer Form niederzulegen, so ist dieses Büchlein von vornherein hoher Beachtung wert. Sonach glaube ich sagen zu dürfen, daß Staatsmänner, Ratsherren, Eltern und Lehrer sehr viel aus dem Büchlein lernen können." Geheimrat Muff, Pforta. Kreuz-Ztg.

Praktische Erziehung. Von Direktor Dr. A. Pabst. 123 S. mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Alles in allem haben wir hier ein vortreffliches Buch, das man mit größtem Vergnügen liest und jedem aufs wärmste empfehlen kann, dem Fachmann wie dem Laien. Einige Kapitel, wie das dritte, seien den Eltern besonders zur Lektüre empfohlen, sie finden da goldene Worte. Ich bin überzeugt, das Schriftchen wird sich viele Freunde erwerben."

Zeitschrift für das Gymnasialwesen.

Aus dem Inhalt: Zur Einführung. Die ersten Anfänge, Macht und Grenzen der Erziehung. Zögling und Erzieher. Erziehung vor und während der ersten Schulzeit. Naturgemäße Erziehung. Psychologische und pädagogische Begründung der Notwendigkeit des praktischen Unterrichts. Zeichnen, Handarbeit und Beobachtungsunterricht. Erweiterung der Aufgabe der Schule. Schule und Leben.



Gartenbau im Landerziehungsheim Ilsenburg am Harz.

SPRACHE / LITERATUR

Unser Deutsch. Einführung in die Muttersprache von Geh. Rat Prof. Dr. Friedrich Kluge. **2. Auflage.** 158 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Das Büchlein darf als eine vortreffliche Belehrung über das Wesen der deutschen Sprache freudig begrüßt werden. Es enthält zehn zwanglose, aber wohl zusammenhängende Kapitel, die sich gleichmäßig durch sichere Beherrschung des Stoffes, klare Entwicklung der Probleme und Gesetze und frische Anschaulichkeit der Darstellung auszeichnen. Diese Vorzüge machen die Schrift, zumal an Belegen und Proben nicht gespart wird, zu einer anziehenden Lektüre für jeden Gebildeten. Aber auch der Fachmann wird den Ausführungen nicht ohne Genuß und Gewinn folgen. Man sieht, wie der Verfasser aus eigner reicher Erfahrung heraus seine Ansichten und Forderungen formuliert und bemüht ist, zukünftiger Forschung den Boden zu bereiten." O. L. Lit. Zentralbl. f. Deutschland.

Lautbildung. Von Prof. Dr. L. Sütterlin. 191 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„... Eine ganz vortreffliche Orientierung bietet S. mit dem vorliegenden Büchlein. Der behagliche Fluß der Rede vereinigt sich mit Klarheit und Anschaulichkeit der Darstellung, so daß auch der Fernerstehende mit Verständnis folgen kann. Fremdartige wissenschaftliche Ausdrücke werden möglichst vermieden, gut gewählte und oft amüsante Beispiele aus dem Deutschen und seinen Dialekten unterstützen die theoretischen Ausführungen." Univ.-Prof. Dr. Albert Thumb. Frankf. Zeitung.

Das Märchen. Von Prof. Friedrich von der Leyen. 154 S. In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Verfasser gehört zu den feinsten Kennern dieses Literaturgebietes. Er führt uns durch die Märchenschätze der Kultur- und Naturvölker, läßt uns einen Blick tun in die Geschichte und die Aufgabe der Märchenforschung. Er zeigt uns die Entstehung des Märchens aus den Vorstellungen, dem Glauben und den Einrichtungen der Urzeit, verfolgt seine Spuren und Hinterlassenschaft bei den Babyloniern, Ägyptern, Juden, den Griechen und Römern, beschäftigt sich eingehend mit den Märchen der Inder, Perser und Araber. Ein besonders interessantes Kapitel ist dem deutschen Märchen gewidmet, dessen Weiterbildung durch die Jahrhunderte wir kennen lernen." Berl. Morgenpost.

Der Sagenkreis der Nibelungen. Von Prof. Dr. G. Holz. 131 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Dem jungen Studiosen, der sich zum ersten Male mit den Fragen vertraut machen will, die sich an das Nibelungenlied anknüpfen, dürfte es eine ebenso willkommene Gabe sein wie dem Schulmanne, der vor der Lektüre des Liedes mit seinen Zöglingen das Bedürfnis fühlt, in wenigen Stunden auch die neuesten Ergebnisse der Forschung auf diesem Gebiete vor sich vorüberziehen zu lassen." Neuphilologische Blätter.

Lessing. Von Geheimrat Prof. Dr. R. M. Werner. 159 S. mit einem Porträt. In Originalleinenband Mark 1.25

„Eine vorzügliche und zugleich eine mit der Gabe knapper und klarer Anweisung ausgestattete Führerin wird dabei R. M. Werners kurze Lessingbiographie sein. Auf 159 Seiten erhalten wir eine Fülle von Anregungen in stilistisch fein abgerundeter Form. Wir begleiten den Dichter und Schriftsteller durch alle Stufen seines reichen Wirkens. Den mutigen, eisernen Charakter, den kraftvollsten Autor unserer Literatur lernen wir kennen in dem geradezu spannend geschriebenen Buche, das uns nicht wieder losläßt, wenn wir uns ihm einmal gewidmet haben. Und dabei ist mit dem Leben Lessings seine Dichtung beständig verwoben und ebenso Lessings Glaube und Wissen mit den Schöpfungen seiner Dichtkunst."

Geh. Rat A. Matthias, Berlin. Monatsschrift für höhere Schulen.

Das klassische Weimar. Von Professor Friedrich Lienhard. 161 Seiten mit Buchschmuck. In Originalleinenband Mark 1.25

„Als treuer Hüter steht Fritz Lienhard am Tor des Graltempels der idealistischen Weltanschauung unserer klassischen Kunst von Weimar. Und mit tiefen Begeisterungen, mit priesterlicher Weihe, mit echter Wärme, ein wahrhaft Gläubiger, weist er uns immer wieder hin auf das einzig Eine, was uns not tut: daß wir die Seele, das Wesen dieser Weimarer Kultur uns wahrhaft innerlich aneignen und das ganze tiefe Empfinden, die Sicherlichkeit und Gewißheit von ihrer vollkommenen und höchsten Schönheit und Wahrheit in uns erfahren. In großen Linien zeichnet er den Entwicklungsgang, den Aufstieg von Friedrich dem Großen und Klopstock bis zur Vollendung in Goethe, und legt den Wert und die Bedeutung der Führer in ihren Besonderheiten dar."

Julius Hart. Der Tag.

Goethe und seine Zeit. Von Professor Dr. K. Alt. 154 S. mit einem Porträt. In Originalband Mark 1.25

„Dieser Aufgabe wird das vorliegende kleine Buch des bekannten Goetheforschers in hervorragender Weise gerecht. Es ist keine neue Biographie, deren wir schon allzuviele besitzen; sondern ein trefflicher Überblick über Goethes Entwicklung im Zusammenhang seiner Zeit, ein Führer durch Goethes Werke und ihre Beziehungen zu Goethes Leben."

Wiener Allgem Ztg.

„Solche Bücher sind gerade innerhalb der ungeheuer angeschwollenen Goetheliteratur von großem Wert. Denn sie zwingen uns aus der Unmasse des Materials zurück zu einer Zusammendrängung aufs Wesentliche und Versuch, das Dauernde aus der Erscheinungen Flucht festzuhalten."

Der Thürmer. Jan. 1912.

Heinrich von Kleist. Von Prof. Dr. H. Roetteken. 152 S. Mit einem Porträt. Gebunden Mark 1.25

„Eine treffliche, auf selbständiger Forschung ruhende Zusammenfassung unseres Wissens über Kleist wird hier geboten. Die knappen Analysen und ästhetischen Wertungen der Dichtungen enthalten eine Fülle des Anregenden; vorzüglich wird das echt Kleistische in den Gestalten des Dichters veranschaulicht und ein Begriff von seinen psychologischen und stilistischen Ausdrucksmitteln gegeben."

F. D. Königsberger Allgem. Zeitung.

KUNST

Einführung in die Ästhetik der Gegenwart. Von Prof. Dr. E. Meumann. **2.**, verbesserte u. vermehrte **Aufl.** 180 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Deshalb wird man eine so klar geschriebene kurze Zusammenfassung aller ästhetischen Bestrebungen unserer Zeit mit lebhafter Freude begrüßen müssen. Die gesamte einschlägige Literatur wird vom Verfasser beherrscht. Man merkt es seiner elegant geschriebenen Darstellung an, wie sie aus dem Vollen schöpft. Gerade für den, der in die behandelten Probleme tiefer eindringen will, wird Meumanns Werkchen ein unentbehrlicher Führer sein."

Straßburger Post.

„Jeder, der sich mit diesem Gegenstande befaßt, muß zu dem vorliegenden Buche greifen, denn eine Autorität wie Meumann kann nicht übergangen werden."

Schauen und Schaffen, Jahrgang 35.

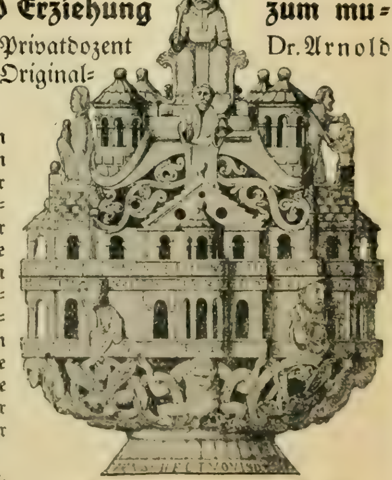
Das System der Ästhetik. Von Prof. Dr. E. Meumann. In Originalleinenband M. 1.25

Während der Leser in der „Einführung" die Hauptprobleme der Ästhetik und ihrer Methoden, nach denen sie behandelt werden, kennen lernt, gibt der Verfasser hier eine Lösung dieser Probleme, indem er seine Anschauungen in systematischer, zusammenhängender Form darlegt.

Musikalische Bildung und Erziehung zum musikalischen Hören. Von Privatdozent Dr. Arnold Schering. 110 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Mit einem ungemein sicheren pädagogischen Takte werden wir von Abschnitt zu Abschnitt immer tiefer in das Verständnis der Musik eingeführt .... So wüßten wir für den bildungsfähigen Laien keine bessere Anregung zu eigenem Nachdenken und gesteigerter Vertiefung in die Meisterwerke der Tonkunst, wie dieses Buch. Es ist ein Vademekum im besten Sinne für jeden Musikfreund und alle, die es werden wollen, zugleich aber auch ein wertvoller Beitrag zur praktischen Musikästhetik."

Deutsche Musikdirektoren-Zeitung. Nr. 41. 13. Jahrgang.



Räucherfaß aus Trier. Aus Bitthum.

Grundriß der Musikwissenschaft. Von Prof. Dr. phil. et mus. Hugo Riemann. 160 S. In Originalleinenband M. 1.25

„Ein phänomenales Büchlein, auf 160 Seiten eine zusammenfassende, in bewunderungswürdiger Übersichtlichkeit aufgerollte Darstellung der gesamten Musikwissenschaft, eine Enzyklopädie von nie dagewesener Konzentration eines ungeheuren Stoff- und Ideengebietes! Der berühmte Leipziger Musikgelehrte . . . . behandelt in dieser seiner erstaunlichen Arbeit den ganzen Komplex von Wissenschaften, die dienend oder selbständig in ihrem Zusammenschluß die moderne Musikwissenschaft bilden; . . . . Beiden, Musiker wie Musikfreund, kann Riemanns Grundriß der Musikwissenschaft als ein Buch von starkem Bildungswert nicht warm genug empfohlen werden." Hamburger Nachrichten.

Mozart. Von Professor Dr. Herm. Freih. von der Pfordten. 159 S. Mit einem Porträt v. Doris Stock. In Origbd. M. 1.25

„Das Mozartbüchlein unterscheidet sich durch die lebendige und anschauliche Art, wie in ihm das Leben und Schaffen des göttlichen Mozart dargestellt wird, von vielen der in letzter Zeit erschienenen Musikermonographien aufs vorteilhafteste. Wenn der Verfasser in der Einleitung vielleicht nicht ganz mit Unrecht sagt, daß Mozart, infolge einer mangelnden Kenntnis des von ihm Geschaffenen, bei aller vermeintlichen Hochachtung schief und einseitig beurteilt wird, so ist gerade das vorliegende Werk geeignet, auf dem Wege zur richtigen Erkenntnis des Menschen und Künstlers Mozart ein sicherer Führer zu sein." Allgem. Musikzeitung.

Beethoven. Von Prof. Dr. Herm. Freih. von der Pfordten. 151 S. Mit einem Porträt v. Prof. Stuck. In Origbd. M. 1.25

„Ein treffliches Buch, das die Fach- und Sachkenntnis des geistreichen Autors glänzend dokumentiert. Dieser hat damit ein Werk geschaffen von einzigartiger Natur, indem er bei aller Fülle des Gebotenen doch nur anregt, sich mit dem großartigen „Beethoven-Material", sowohl dem biographischen, wissenschaftlichen und musikalischen, näher zu beschäftigen und damit der Oberflächlichkeit mancher Musikfreunde und Allwisser entgegenarbeitet. Wahrlich ein hervorragendes Verdienst, das nicht genug anzuerkennen ist." J. L. Musikal. Rundschau. 4. Jahrg.

Richard Wagner. Von Privatdoz. Dr. E. Schmitz. 150 S. mit einem Porträt. In Originalleinenband Mark 1.25

„Die Absicht des Verfassers, in kurzen Zügen ein lebensvolles Bild von dem Wirken und Schaffen des großen Dichterkomponisten zu entwerfen, ist ihm voll und ganz gelungen. Noch mehr, eine Reihe psychologischer und historischer Momente, welche von entscheidender Bedeutung bei der Beurteilung Wagners und seiner Werke sind, treten neu hinzu und dienen als orientierende Fingerzeige für den beobachtenden Leser. In fünf Kapiteln zeigt der Verfasser Wagner als Musiker und großen Dramatiker, als Dichter und Komponist zugleich. Die Grundlage hierzu bieten ihm die Wagnerschen Werke. Möge dieses Büchlein der Popularisierung R. Wagners und seiner Kunst dienen." Cäcilia.

Christliche Kunst. Von Superintendent R. Bürkner. 160 S. In Originalleinenband Mark 1.25

„Hier haben wir aus der Feder eines durchaus kompetenten Kunstkenners einen gedrängten Überblick über die Kunstgeschichte und deren Entwicklung im Dienst der Kirche vom Altertum bis zur Gegenwart, der die ästhetische Bedeutung der einzelnen Zeitalter und Meister darzustellen und zu werten gesucht und auf die mannigfache Beeinflussung aufmerksam macht, die von christlicher Seite her auf die Entfaltung der bildenden Künste eingewirkt hat. So kann sich jeder die Grundlagen kunsthistorischen Verständnisses mühelos verschaffen, der sich das vorliegende Büchlein zum Führer erwählt. **Und** wir werden seinen knappen Ausführungen zumeist zustimmen können .... Wir können diesen kundigen Führer durch die Kunstgeschichte deshalb warm empfehlen."

Evangel. Kirchenzeitung. Nr. 21. 1911.

Christliche Kunst im Bilde. Von Prof. Dr. Georg Graf Vitzthum. 96 Tafeln mit ca. 180 Abbildungen und 64 Seiten Text. In Originalband Mark 1.25

„Wer auch nur eine Vorstellung hat von der unendlichen Fülle der uns erhaltenen Kunstwerke christlichen Inhalts und kirchlicher Bestimmung, der wird bewundern, mit welchem hervorragenden Geschick der Verfasser es verstanden hat, uns in ungefähr 180 Bildern die christliche Kunst an ihren charakteristischsten Beispielen vorzuführen, und uns zu zeigen, wie vielseitig und verschiedenartig das Christentum im Laufe der Zeiten die Kunst für seine Zwecke verwendet hat. Auch wer eine umfangreiche Kunstgeschichte durcharbeitet, dürfte kaum ein klareres Bild der christlichen Kunst erhalten, wie aus diesem prächtigen Bändchen, das sich ebenso durch seine mit großem Sachverständnis ausgewählten und mit feinem ästhetischem Gefühl zusammengestellten Abbildungen, wie durch die lebendige, packende Fassung des erklärenden Textes auszeichnet."

Der Kunstfreund.



Dürer: Flucht aus Ägypten (Ausschnitt). Aus Vitzthum.

GESCHICHTE

Eiszeit und Urgeschichte des Menschen. Von Prof. Dr. J. Pohlig. 150 S. m. zahlr. Abb. **2. Aufl.** In Originallbd. M. 1.25

„Ein Bild der prähistorischen Eiszeit stellt der Verfasser vor unserm Geist auf, wie es kürzer und einleuchtender dem Laien wohl selten geboten wurde. . . . Einfach im Stil und doch anregend genug, um selbst Menschen, die sich auf diesem Gebiete der Wissenschaft fremd und unbehaglich fühlen, fesseln zu können." R. M. Natur u. Haus. 16. Jahrg.

Die Indogermanen. Von Prof. Dr. O. Schrader. 160 S. mit zahlr. Abbildungen auf Tafeln. In Originalleinenbd. M. 1.25

„Mit Freude ist es zu begrüßen, daß sich O. Schrader entschlossen hat, eine knappe und durchaus gemeinverständlich gehaltene Zusammenfassung des von ihm für richtig Gehaltenen zu liefern. Wir erfahren alles Wissenswerte über das indogermanische Urvolk, dessen Stämme, Wirtschaftsform, Siedlungsweise, Handel und Gewerbe, Nahrung (nebst Trank), Familien- und Sippenverfassung, Blutrache, Religion, Heimat usw. Dabei kommen so ausschlaggebende Dinge zur Sprache, wie die Geltung von Vater- und Mutterrecht einschließlich der Stellung der Frau, das Verhältnis von Viehzüchter- und Ackerbauertum, die Beziehungen von Geisterverehrung und Götterglauben usw." Neue Jahrbücher.

Altorientalische Kultur im Bilde. Von Dr. J. Hunger und Dr. H. Lamer. 96 Taf. u. 64 S. Text. In Origb. M. 1.25

Der alte Orient, dessen Erforschung man sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr zugewandt und der uns eine ganz neue Welt erschlossen hat, ersteht hier in seinen wichtigsten Kulturdenkmälern vor den Augen des Lesers. Das religiöse, staatliche und bürgerliche Leben der Ägypter und Babylonier, der kleinasiatischen Völker, der Phoeniker und Perser wird im Bilde vorgeführt: die Götter und Dämonen, die heiligen Tiere und Göttersymbole, Tempel: Priester und Kultur, dann die Herrscher und ihre Paläste, ihre Krieger und Jagden, Beamte und Staatsverwaltung, endlich Haus und Hof, Haus- und Toilettegeräte, Spiel und Vergnügen, Handel und Wandel, Ackerbau und Handwerk, Tod und Grab.

Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit. Von Prof. Dr. H. Winckler. 156 Seiten. Gebunden Mark 1.25

„Das kleine Werk behandelt die Fülle von Material, wie wir es nunmehr zur altorientalischen Weltanschauungslehre besitzen, in übersichtlicher und zugleich fesselnder Weise; es wird jedem Leser, der sich für diese Fragen zu interessieren begonnen hat, ungemein nützlich werden." E. N. Norddtsche. Allg. Ztg.

Schmuckkette aus Zähnen. Aus Schrader.

Die ägäische Kultur. Von Prof. Dr. R. von Lichtenberg. 160 Seiten mit zahlr. Abbildungen. In Originalband Mark 1.25

„Die neuen Funde auf Korfu haben wieder die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf jene eigentümlich altgriechische Kultur gelenkt, die uns bisher die großartigen Ausgrabungen Schliemanns, Dörpfelds u. a. in Troja, Mykenä, auf Kreta und auch sonst im Mittelmeergebiet erschlossen, und die uns ein Bild geben von der Homerischen Welt. Wohl haben wir eingehende Darstellungen der einzelnen Ausgrabungsstätten und wissenschaftliche Beschreibungen der hervorragendsten Funde. Aber uns fehlt eine für den Laien bestimmte, gemeinverständliche Übersicht über die gesamte Kultur Alt-Griechenlands, die wir heute bereits bis ins dritte vorchristliche Jahrtausend zurückverfolgen können. In diese Lücke will das vorliegende, trefflich illustrierte Bändchen treten.“ Reichsanzeiger.

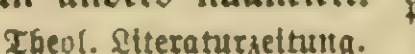
Goldring von Mykenä.
Aus Lichtenberg.

Griechische Kultur im Bilde. Von Dr. Hans Lamer. 96 Tafeln u. 64 Seiten Text. In Originalleinenband Mark 1.25

„Man weiß nicht, soll man mehr die Reichhaltigkeit und Schönheit der Abbildungen sowie ihre treffliche Auswahl rühmend hervorheben oder die Geschicklichkeit des Verfassers, auf so knappem Raum in den Erläuterungen so reiches Material in übersichtlicher Ordnung zu bieten und ein so anschauliches Bild vom Kulturleben der Griechen zu entwerfen. . . . In sehr anregenden Einzelartikeln führt uns der gelehrte Verfasser in allen Seiten des griechischen Kulturlebens ein und zeigt uns, wie viele Fäden die Gegenwart mit dem Griechentum verbinden. Besonders lehrreich sind die Blicke ins Privatleben und die technischen Errungenschaften der Griechen.“ Augsburger Postzeitung.

Vom Griechentum zum Christentum. Von Professor Dr. A. Bauer. 160 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Das sehr anregende und lesenswerte Büchlein beginnt mit einigen handgreiflichen Beispielen des Fortlebens antiker Kultur in der Gegenwart, die den Laien auf die tieferen geschichtlichen Zusammenhänge vorbereiten, und bezeichnet man den Hellenismus als die Epoche der griechischen Geschichte, die auf den modernen Staat und auf das Christentum den stärksten Einfluß ausgeübt hat. Das gedankenreiche Buch wird auch dem Forscher von Wert sein, und man lernt aus ihm auch, wo man die Urteile nicht unterschreibt oder wo man anders nuanciert.“


Theol. Literaturzeitung.



Griechische Gliederpuppe. Aus Lamer, Griechische Kultur.



Relief vom Grabmal des Engros-Brotlieferanten Eurysares. Ablieferung des Brotes an Beamte (Ausschnitt). Aus Lamer.

Römische Kultur im Bilde. Herausgegeben und mit Erläuterungen versehen von Oberlehrer Dr. H. Lamer. 175 Abbildungen auf 96 Tafeln und 64 Seiten Text. In Originalleinenbd. M. 1.25

„Dieser in der ausgezeichneten Sammlung erschienene Band verdient warme Empfehlung. Es ist ein ganz vorzügliches Mittel, Kulturgeschichte zu treiben, auf diese Weise durch eine Fülle von Bildern des gesamten Lebens zur Anschauung zu bringen und dann nur das Nötigste im Worte hinzuzufügen. Hier sind Abbildungen gegeben, in denen Religion und Kultus, Theater, Zirkus, das ganze öffentliche Leben mit den öffentlichen Gebäuden, die Privatarchitektur, Kunst und Kunstgewerbe, Privatleben, Handel und Gewerbe, Bestattung — kurz das ganze Leben vor uns vorüberzieht. Die Wahl der Bilder zeugt für eine genaue Kenntnis." Der Türmer.

Zur Kulturgeschichte Roms. Von Professor Dr. Th. Birt. **2.** verbesserte u. vermehrte **Auflage.** 163 S. In Origllbd. M. 1.25

„Birt ist nicht nur ein gründlicher Kenner der Antike, sondern auch ein glänzender Schriftsteller. Farbenprächtige, lebensdurchpulste Bilder zaubert er vor unser geistiges Auge. Wir durchwandern mit ihm die Straßen des alten Roms, bewundern die privaten und öffentlichen Bauten und beobachten im Gewühl die vorbeiflutende Menge." Vossische Zeitung.

Das alte Rom. Sein Werden, Blühen und Vergehen. Von Professor Dr. E. Diehl. 126 S. Mit zahlreichen Abbildungen und 4 Karten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Rom, sein Werden, Blühen und Vergehen von den ersten Anfängen bis zum Ende des weströmischen Reiches lernen wir hier kennen an Hand einer klaren Darstellung, unterstützt von Bildern und Karten. . . . Nicht nur dem Italienreisenden, sondern jedem, der sich mit römischer Geschichte befaßt oder kunstgeschichtliche Studien treiben will, wird das Büchlein von Wert sein." Der Architekt.

Cäsar. Von Hauptmann Georg Veith. 190 Seiten. Mit einem Porträt und Kartenskizzen. In Originalleinenband Mark 1.25

Die Geschichte des Mannes, der wie kein Zweiter die Schicksale einer Kulturwelt in neue und bleibende Bahnen gelenkt hat, gehört zu den fesselndsten Kapiteln der Weltgeschichte. Ihm ist dieses Bändchen gewidmet. Cäsars Aufstieg, sein Wirken auf der Höhe seiner Macht und seinen Sturz, dieses Heldentum und seine Tragik läßt Verfasser an uns vorüberziehen.

Westdeutschland zur Römerzeit. Von Prof. Dr. Dragendorff. Zirka 160 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

Die Zeit der römischen Okkupetion war für Deutschlands kulturelle Entwicklung von unermeßlicher Bedeutung. Die Bedingungen klarzulegen, unter denen sich durch die Mischung des einheimischen und römischen Elements eine provinziale Kultur entwickelt und die Verschiedenheit zu erklären, die zwischen dem inneren Germanien und den Provinzen an der römischen Militärgrenze entstanden, bildet eine Hauptaufgabe dieses Bändchens. Es schildert, wie sich unter römischer Einwirkung städtisches Leben, Handel und Verkehr, Kunst und Handwerk entwickelte und was aus dieser Zeit an Keimen nach Deutschland getragen wurde, um hier sich weiter zu entwickeln. Andererseits wird mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, wie überall auch das einheimische Element zur Geltung kam und diese Zeit somit nicht nur ein Stück auf deutschem Boden verpflanzte römische Geschichte sondern zugleich deutsche Kulturgeschichte ist.

Grundzüge der Deutschen Altertumskunde. Von Prof. Dr. H. Fischer. 143 S. In Originalleinenband M. 1.25

„Wer künftig sich darüber unterrichten will, welches die Hauptfragen sind, die die deutsche Altertumskunde zu beantworten hat, welche verschiedene Umfragen dabei zu berücksichtigen sind, der greife zu Fischers Büchlein. Er wird hier seine Wünsche erfüllen können. Mit diesen Worten ist dem Buche eine Empfehlung erteilt, die man in der Tat sonst keinem anderen Werke der gesamten wissenschaftlichen und populären Literatur auf dem Gebiete der deutschen Altertumskunde zuteil werden lassen kann. Fischer hat Recht, wenn er in dem Vorwort betont, daß es eine andere Darstellung des ganzen Gegenstandes zurzeit nicht gibt."

Prof. Dr. Lauffer. Frankfurter Zeitung.

100. Band **Deutsche Kultur des Mittelalters im Bilde.** 100. Band

Von Privatdozent Dr. Paul Herre. 112 schwarze und eine farbige Kunstdrucktafel mit über 200 Abbildungen und 64 Seiten Text. In Originalleinenband Mark 2.50

1000 Jahre deutscher Kulturentwicklung ziehen in diesem neuesten Bilderatlas — das 100. Bändchen der Sammlung — in Bild und Wort an uns vorüber. Jede Seite mittelalterlicher Kultur wird in mindestens einem Beleg vorgeführt. Der Betrachter durchwandert an Hand der Abbildungen und des erläuternden Textes die Gebiete des Staatslebens, des Kriegs- und Verkehrswesens, der Kunst in all ihren Verzweigungen, des Erziehungs- und Bildungswesens, der Wissenschaften und Technik. Er läßt das Leben und Treiben der einzelnen Stände an sich vorüberziehen: die Geistlichkeit in ihrem priesterlichen Wirken und ihrem klösterlichen Dasein, den Adel in seiner ritterlichen Betätigung, das Bürgertum der deutschen Städte in seinem gewerblichen und kommerziellen Schaffen; den Bauernstand in seiner dörflichen Umgebung und seiner agrarischen Tätigkeit; und schließlich auch die fahrenden Leute mit ihrem ungeregelten Leben auf der Landstraße und dem Jahrmarkt. Kurz, ein überreiches Leben staatlicher, wirtschaftlicher und geistiger Betätigung unserer Vorfahren.

Kulturgeschichte der Deutschen im Mittelalter. Von Prof. Dr. G. Steinhausen. 183 Seiten. In Origllbd. M. 1.25

„In diesem übersichtlichen Rahmen bietet der aus dem Vollen schöpfende Verfasser eine sorgfältige Auswahl der charakteristischsten Einzelheiten aus der Entwicklungsgeschichte unseres Volkes, lebendig schildernd und zu tiefergehendem Studium verlockend ... Aus der ganzen Darstellung leuchtet die Freude des Verfassers an dem unaufhaltsamen Fortschreiten edler Menschlichkeit hervor. Es kann daher jedem Freunde der deutschen Geschichte als zuverlässiger Berater empfohlen werden." Wissenschaftl. Rundschau.

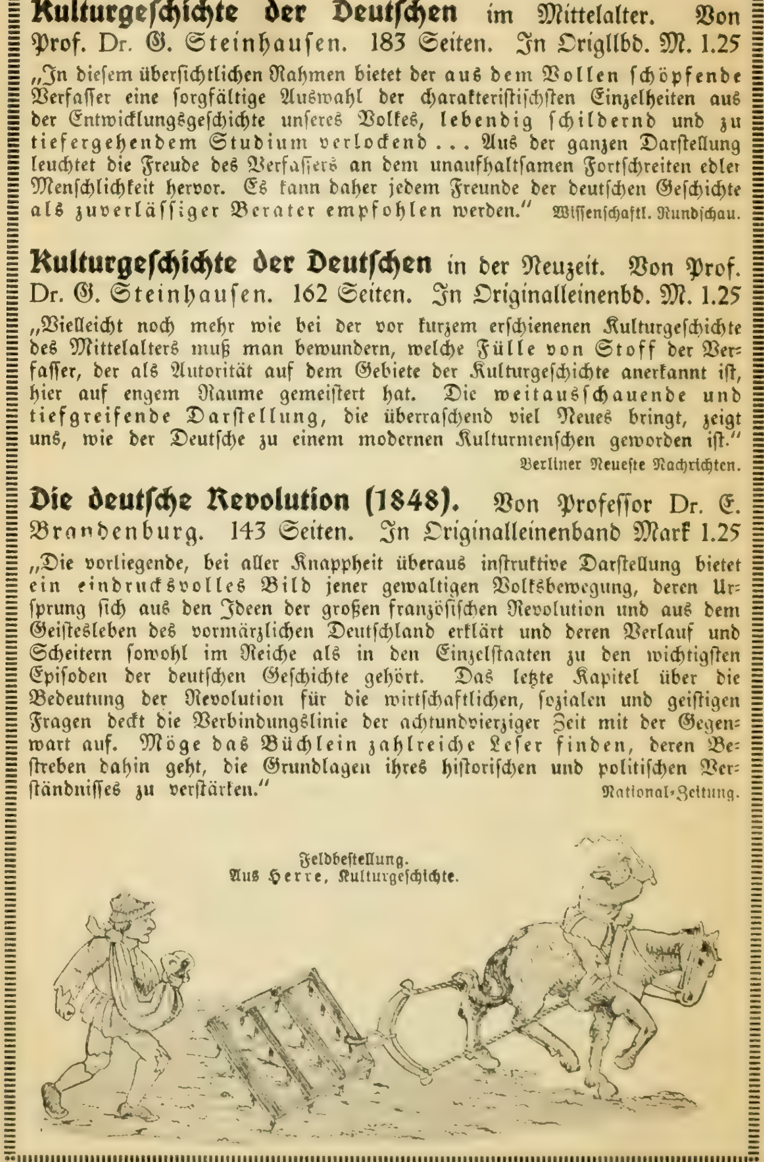
Kulturgeschichte der Deutschen in der Neuzeit. Von Prof. Dr. G. Steinhausen. 162 Seiten. In Originalleinenbd. M. 1.25

„Vielleicht noch mehr wie bei der vor kurzem erschienenen Kulturgeschichte des Mittelalters muß man bewundern, welche Fülle von Stoff der Verfasser, der als Autorität auf dem Gebiete der Kulturgeschichte anerkannt ist, hier auf engem Raume gemeistert hat. Die weitausschauende und tiefgreifende Darstellung, die überraschend viel Neues bringt, zeigt uns, wie der Deutsche zu einem modernen Kulturmenschen geworden ist."

Berliner Neueste Nachrichten.

Die deutsche Revolution (1848). Von Professor Dr. E. Brandenburg. 143 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Die vorliegende, bei aller Knappheit überaus instruktive Darstellung bietet ein eindrucksvolles Bild jener gewaltigen Volksbewegung, deren Ursprung sich aus den Ideen der großen französischen Revolution und aus dem Geistesleben des vormärzlichen Deutschland erklärt und deren Verlauf und Scheitern sowohl im Reiche als in den Einzelstaaten zu den wichtigsten Episoden der deutschen Geschichte gehört. Das letzte Kapitel über die Bedeutung der Revolution für die wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Fragen deckt die Verbindungslinie der achtundvierziger Zeit mit der Gegenwart auf. Möge das Büchlein zahlreiche Leser finden, deren Bestreben dahin geht, die Grundlagen ihres historischen und politischen Verständnisses zu verstärken." National-Zeitung.



Feldbestellung.
Aus Herre, Kulturgeschichte.

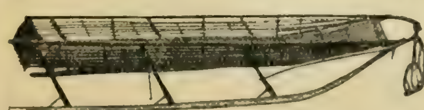
Seehelden und Admirale. Von Vize-Admiral H. Kirchhoff. 136 S. mit 6 Tafeln. In Originalleinenband Mark 1.25
„Dies Bändchen verfolgt in der glücklichsten Weise einen doppelten Zweck. Es erzählt uns die höchst spannenden und abenteuerreichen Lebensschicksale großer Männer, Schilderungen von hohem, biographischem Reize, und gibt in seiner Gesamtheit zugleich eine Entwicklungsgeschichte der Flotte von den Trieren der Griechen bis zu den Panzerschiffen der Gegenwart."
Berliner Tageblatt.

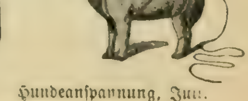
Der Kampf um die Herrschaft im Mittelmeer. Von Priv.-Doz. Dr. P. Herre. 180 Seiten. In Originalleinenband M. 1.25
„Aus diesem Überblick wird klar, daß der Verfasser den Anforderungen einer übersichtlichen Anordnung des Stoffes und einer gleichmäßigen Berücksichtigung der wesentlichen Entwicklungsmomente vollauf gerecht geworden ist. In letzterer Hinsicht hat er neben der politischen überall auch die kommerzielle Entwicklung geschildert, wie er auch die Rassne- und Kulturprobleme ins rechte Licht zu setzen verstanden hat."
Deutsche Literaturzeitung.

Die Kultur der Araber. Von Prof. Dr. H. Hell. 154 S. Mit 2 Tafeln und zahlr. Abb. In Originalleinenband M. 1.25
„Diese kurz und straff zusammengefaßte Darstellung, die trotzdem anschaulich und lebendig zu schildern weiß, darf mit großer Freude willkommen geheißen werden. . . . So lohnt es sich in der Tat, sich hier in die Vergangenheit zu versetzen, und der Verfasser hat es trefflich verstanden, uns durch Wort und Bild immer neue Seiten der Kultur zu erschließen. J. K. Hamburg. Nachricht.

Mohammed und die Seinen. Von Prof. Dr. H. Reckendorf. 138 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25
„Unter den in jüngster Zeit sich mit erfreulichem Fortschritt mehrenden Darstellungen der islamischen Anfänge für weitere Kreise nimmt dieses Buch eine ganz hervorragende und besondere Stelle ein."
R. Geyer, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 21.

Die Polarvölker. Von Dr. H. Byhan, Abteilungsvorstand am Museum für Völkerkunde, Hamburg. 148 Seiten mit ca. 200 Abbildungen, 2 Karten. In Originalleinenband Mark 1.25
„In instruktiver und verhältnismäßig reichhaltiger Darstellung führt der Verfasser die Völker des hohen Nordens in ihrer materiellen und geistigen Kultur vor. . . . Die Tafeln enthalten etwa 200 gut ausgewählte Abbildungen nach den besten Vorlagen. . . . Solche allgemeinverständlich und lesbar gehaltenen und die doch wissenschaftliche Verläßlichkeit wahrenden Schriften wie diese können der Völkerkunde nur nützlich sein."
Globus. Bd. 96.


Hundeschlitten, Ostjaken. Aus Byhan.


Hundeanspannung, Jun.

BÜRGERKUNDE VOLKSWIRTSCHAFTSLEHRE

Politik. Von Prof. Dr. Fr. Stier-Somlo. **2. Aufl.** 170 S. In Originalleinenband Mark 1.25

„In großen Zügen, stets die historischen Zusammenhänge herausarbeitend, gibt es die Grundlinien einer wissenschaftlichen Politik, und in fesselnder Weise ziehen am Leser die Grundprobleme der für jede politische Bildung unentbehrlichen Staatslehre vorüber .... Alle unsere Zeit bewegenden politischen Ideen kommen zur Sprache."
Commeniusblätter für Volkserziehung. 16. Jahrgang.

Einführung in die Rechtswissenschaft. Von Professor Dr. G. Radbruch. 135 Seiten mit 2 Portr. In Originallbd. M. 1.25

„In einer Zeit, in der man mit Recht bürgerkundliche Kenntnisse zu einem wesentlichen Bestandteil unserer allgemeinen Bildung zählt, ist uns eine Einführung in die Rechtswissenschaft besonders willkommen .... Es würde zu weit führen, hier eingehend die Fülle der in diesem Buche enthaltenen Probleme aufzuzählen. Wir können nur wünschen, daß es von vielen gelesen wird."
Deutsche Beamtenzeitung. 33. Jahrgang.

Unsere Gerichte und ihre Reform. Von Prof. Dr. W. Kisch. 171 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein prächtiges Büchlein, das Wesen und Aufgabe unserer Gerichte gemeinverständlich darstellt und zu den Reformfragen in so trefflicher, überzeugender und sachlicher Weise Stellung nimmt, daß ich es im Interesse des Ansehens und deren Organe gerne jedem Deutschen in die Hand geben möchte."
Das Recht.

Die deutsche Reichsverfassung. Von Geh. Rat Professor Dr. Ph. Zorn. 126 Seiten. In Originalband Mark 1.25

„Die vorliegende gemeinverständliche Schrift des hervorragenden Bonner Rechtsgelehrten macht den Leser in leichtfaßlicher, klarer und prägnanter Darstellung mit dem Wesen der deutschen Reichsverfassung bekannt . . . Als willkommene Beigabe ist dem sehr zu empfehlenden, vom Verlage vorzüglich ausgestatteten und preiswerten Schriftchen ein kurzer Überblick über die Literatur des Reichsstaatsrechts angegliedert."
Literarisches Zentralblatt.

Unsere Kolonien. Von Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. H. Schnee, Ministerialdirektor im Kolonialamt. 196 S. In Origllbd. M. 1.25

„Der Leser findet hier vor allem das vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt Wesentliche, auf amtliches Material gegründete Angaben über den gegenwärtigen Stand der Besiedelung und der Plantagenwirtschaft, des Bergbaues, des Handels und der Eingeborenenproduktion, des Eisenbahnbaues, der Finanzen und der Verwaltungsorganisation unserer Schutzgebiete."
Deutsches Kolonialblatt. 19. Jahrgang.

Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre. Von Prof. Dr. O. Spann. 140 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Die kleine Schrift scheint mir zu den wertvollsten Veröffentlichungen der ja im übrigen rühmlich bekannten Sammlung zu gehören. Ihre Hauptbedeutung liegt in der Anwendung der dogmengeschichtlichen Methode, die ähnlich in philosophischen Werken schon immer gewählt worden ist, auf die national-ökonomische Wissenschaft .... diese Methode hat den Vorteil, den Lernenden nicht auf einen Standpunkt einzuschwören, das Verständnis für die relative Berechtigung der einzelnen Theorien in ihm lebendig zu machen und ihn damit zugleich anzuleiten: immer wieder von der Wirklichkeit und ihren Problemen selber auszugehen, die immerwährende Rückkehr zu den Tatsachen als den wahren Weg der Forschung zu erkennen. Ich empfehle das Büchlein sehr zur Anschaffung."

Akademische Blätter. 26. Jahrg.

Volkswirtschaft und Staat. Von Prof. Dr. E. Kindermann. 128 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Mit Recht weist der Verfasser im Vorwort auf die Wichtigkeit des Verständnisses der Wechselwirkung zwischen Staat und Volkswirtschaft für unsere Allgemeinbildung hin. Sein Büchlein will vor allem über die verschiedene Stellung der Volkswirtschaft zum Staat im Laufe der Jahrhunderte orientieren. In seiner allgemeinverständlichen klaren Darstellung gibt es einen Einblick in die Mitarbeit der Volkswirtschaft an staatlichen Zielen, vor allem im Etatswesen und in die Mitwirkung des Staates an der volkswirtschaftlichen Tätigkeit, und zwar seine direkte durch Eigenproduktion und seine indirekte durch allgemeines Ordnen und Pflegen und durch besondere Förderung einzelner Stände."

Deutsche Literaturzeitung.

Die Großstadt und ihre sozialen Probleme. Von Professor Dr. A. Weber. 148 Seiten. In Originalband Mark 1.25

„Eine interessante Einführung in die sozialen Probleme der Großstadt, deren Studium weiteren Kreisen nur empfohlen werden kann. In leicht lesbarer Form legt der Autor die kulturelle und soziale Bedeutung der modernen Großstadt dar und führt uns nach Betrachtung des Familienlebens, dessen sittlichen Wert er ins rechte Licht rückt, in die eigentlichen sozialen Probleme ein, in die Wohnungsfrage, das Verkehrsproblem, die Arbeitslosigkeit, die Armut und Armenfürsorge und endlich in die Volksbildung und Volksgeselligkeit."

Volkswirtschaftliche Blätter.

Der Mittelstand und seine wirtschaftliche Lage. Von Syndikus Dr. J. Wernicke. 122 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„In einem kleinen handlichen Bändchen ... führt uns der sachverständige Verfasser in fast alle Fragen des Mittelstandes ein, die in den politischen und wirtschaftlichen Tageskämpfen zur Debatte stehen. Theorie und Praxis kommen da gleichmäßig zu ihrem Rechte. Wer sich über Lage und Statistik des Mittelstandes, seine Forderungen, seine Zukunftsaussichten, seine Entwicklung zum neuen Mittelstand und zahlreiche andere wichtige Probleme unterrichten will, dem gibt dieses praktische Büchlein erwünschten Aufschluß ..."

Whin. Die Hilfe.

Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen. Von Helene Lange. 141 Seiten. Gebunden Mark 1.25

„Wer sich klar werden will über den organischen Zusammenhang der modernen Frauenbestrebungen, über die man so leicht, je nach zufälligen Erfahrungen, hier zustimmend, dort verdammend, urteilt, ohne sich zu vergegenwärtigen, daß eine die andere voraussetzt, eine mit der anderen in den gleichen letzten Ursachen zusammenfließt . . ., der greife zu diesem inhaltsreichen, trefflich geschriebenen Buche." Elisabeth Gnauck-Kühne. Soziale Kultur.

Soziale Säuglings- und Jugendfürsorge. Von Privat-Dozent Dr. A. Uffenheimer. 172 S. In Originalband M. 1.25

„Es ist unmöglich, den außerordentlich reichen Inhalt des vorliegenden Bändchens auch nur ganz kurz anzugeben. Immer wieder mußte ich beim Lesen die Geschicklichkeit des Verfassers bewundern, das so große Material dieser Fragen auf so engem Raum unterzubringen und dabei in einer Form und Übersichtlichkeit, wie ich sie selten so klar im Aufbau und populär in der Darstellung antraf. Voraussetzung für das Gelingen eines solchen Leitfadens ist die gründliche Beherrschung des ganzen Gebietes, nicht nur der Literatur, sondern auch der Praxis; und diese Erfahrungen und Kenntnisse stehen dem bekannten Verfasser in umfassender Weise zur Verfügung. Das Buch kann aufs angelegentlichste empfohlen werden." Dr. Neter. Der Arzt als Erzieher.

ZOOLOGIE UND BOTANIK

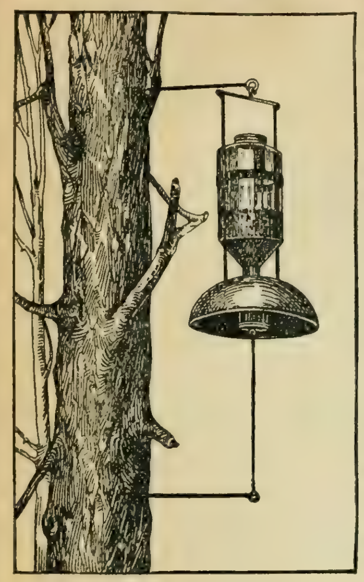
Anleitung zu zoologischen Beobachtungen. Von Prof. Dr. F. Dahl. 160 S. mit zahlr. Abbild. In Originallbd. M. 1.25

„In keinem der bis heute erschienenen Bücher war in hinreichender Weise hervorgehoben, auf welche Punkte es bei einer guten Beobachtung in erster Linie ankommt. Das vorliegende Büchlein zeigt uns nun, wie man zoologisch beobachten muß und wie man seine Beobachtungen unter allgemeine Gesichtspunkte bringen und gleichsam in ein System einreihen kann. . . . Zur Beobachtung aller dieser Erscheinungen gibt uns der Verfasser eine treffliche Anleitung und erklärt alles durch zahlreiche gediegene Beispiele. Österr. Forst- und Jagdzeitung. 29. Jahrg.

Der Tierkörper. Seine Form u. sein Bau unter dem Einfluß der äußeren Daseinsbedingungen. Von Privatdoz. Dr. Eugen Neresheimer. 140 Seiten mit zahlr. Abbildungen. Originallbd. M. 1.25

„Der Verfasser gibt nicht etwa eine trockene systematische Aufzählung und Beschreibung der verschiedenen Tierformen, sondern sein Streben geht dahin, diese seinen Lesern aus ihrer Entwicklungs- und Lebensgeschichte zu erklären, zu zeigen, welchen Einfluß die umgebende Welt auf deren Bau ausgeübt und welche Beziehungen sich daraus zwischen Tier zu Tier, zu den Pflanzen und der übrigen lebenden und nicht belebten Natur ergeben müssen." Aus der Heimat.

Die Säugetiere Deutschlands. Von Priv.-Doz. Dr. Hennings. 174 Seiten mit zahlreichen Abbildungen u. 1 Taf. In Originalleinenband Mark 1.25


Futterglocke. Aus Zimmer.

„Diese Eigenschaften zu würdigen, scheint uns der Verfasser des vorliegenden Büchleins besonders berufen zu sein, denn er vereint die ganz gediegenen Kenntnisse des Zoologen mit dem liebevollen Blicke des Naturfreundes, der ein rein ideelles Interesse hat an der Erhaltung unserer Tierwelt. Er unterläßt es aber daneben nicht, stets auch deren wirtschaftliche Bedeutung voll zu würdigen. So sind die in unserem Bändchen gegebenen Schilderungen nicht etwa trockene zoologische Beschreibungen, sondern aus dem vollen Leben geschöpfte Naturbilder, die in gleicher Weise den Forscher wie Laien, den Jäger wie den Naturfreund fesseln werden." Forst- und Jagdzeitung.

Anleitung zur Beobachtung der Vogelwelt. Von Privatdozent Dr. Zimmer. Mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein hübsches Buch, um mit der Natur umgehen zu lernen! Verfasser gibt die Hilfsmittel an, und zwar die Literatur und die event. Instrumente, die notwendig sind, gibt Ratschläge für Exkursionen und schildert dann das Vogelleben im Kreislaufe des Jahres. Es folgen dann Auseinandersetzungen über Mittel, die das Beobachten erleichtern, über Sammlungen, und die beiden letzten Kapitel behandeln die Frage „Was kann man am Vogel beobachten?" und „Vogelbeobachtungen im Auslande". Naturwissenschaftl. Wochenschrift.

„Das ist wieder einmal eines jener Bücher, wie sie uns not tun, die unendlich viel wertvoller sind als langatmige und langweilige Abschriften von Etiketten verstaubter Museumsbälge."
Mitt. über die Vogelwelt. 11. Jahrg. 1. Heft.

Das Schmarotzertum im Tierreich und seine Bedeutung für die Artbildung. Von Hofrat Prof. Dr. L. v. Graff. 136 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Der schon vielfach behandelte Stoff findet hier von einem Meister wissenschaftlicher Forschung eine ausgezeichnete klare Darstellung, wobei besonders die allgemeinen Fragen, soweit es der beschränkte Umfang gestattet, eingehend berücksichtigt werden." Prof. Dr. Hesse. Monatsheft f. d. nat. Unterr.

Tier- und Pflanzenleben des Meeres. Von Prof. Dr. A. Nathanson. 134 Seiten mit einer farbigen und zwei schwarzen Tafeln sowie zahlr. Abbildungen. In Originalleinenband M. 1.25



Badeschwamm. Aus Nathanson.

„Ein sehr guter und zuverlässiger Überblick über das Leben des Meeres. Verfasser bespricht zunächst die Verteilung der Organismen im Meere und die Entdeckung der Tiefseefauna; sodann geht er auf die Methodik ein, wie eine Kenntnis dieser Organismen zu gewinnen ist. Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit dem Bau und den Anpassungen der Meerespflanzen, mit den Lebensbedingungen und der Lebensweise der schwebenden Meeresflora, mit der Organisation der Meerestiere und ihrer Lebensweise und endlich ein Schlußkapitel mit der Entwicklung und den Wanderungen der Seetiere." Naturwissenschaftliche Wochenschrift. 1911.

Anleitung zur Beobachtung der Pflanzenwelt. Von Prof. Dr. F. Rosen. 161 S. mit zahlr. Abb. In Origllbd. M. 1.25

„Dieses Buch begnügt sich nicht damit, dem Leser eine Reihe von Winken und Rezepten zur Beobachtung der einzelnen Pflanzen oder Pflanzenfamilien zu geben, sondern es stellt sich das schöne Ziel, den Naturfreund die Pflanzen verstehen zu lehren in ihrem Kampf ums Dasein und ihrer Stellung im Ganzen der belebten Natur. Die Darstellung ist stets vom biologischen Gesichtspunkt beherrscht." Kosmos.

„Ein kleines Buch mit reichem Inhalt! . . . Wer nicht Zeit und Neigung hat, größere Werke durchzuarbeiten und doch orientiert sein möchte auf dem Gebiete des Entwicklungsganges der Pflanzenwelt, dem sei dieses mit einer ganzen Reihe instruktiver Zeichnungen versehene Bändchen bestens empfohlen." Pädagogische Reform. Nr. 19. 34. Jahrg.

Befruchtung und Vererbung im Pflanzenreiche. Von Professor Dr. Giesenhagen. 136 Seiten mit zahlr. Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Verfasser hat es mit Erfolg versucht, ein tieferes Verständnis für das Entwicklungsproblem im Pflanzenreiche in seinem Zusammenhang mit der Befruchtung und Vererbung zu wecken .... Die Art der Darstellung wird das mit guten Abbildungen versehene Buch jedem für Naturwissenschaft Interessierten zu einer angenehmen Lektüre machen." Fühlings Landwirtschaftliche Zeitung.

Marchantia polymorpha. Aus Rosen.

Pflanzengeographie. Von Prof. Dr. P. Graebner. 160 S. mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Mit einer wahren Kunstfertigkeit sind hier auf dem so engbegrenzten Raum die Pflanzengeographie und die ihr innigst verknüpfte Formationsbiologie untergebracht worden. Jetzt ist jedem Menschen hinreichend Gelegenheit gegeben, sich in Kürze über das in Rede stehende Gebiet zu orientieren." Globus. Bd. 27.

Phanerogamen (Blütenpflanzen). Von Professor Dr. E. Gilg und Dr. Muschler. 172 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Orignallbd. M. 1.25

„Wer dies 172 Seiten starke Bändchen gelesen, wird den beiden Verfassern volle Anerkennung zollen müssen, daß sie es verstanden, auf so beschränktem Raume das gewaltige Gebiet der Phanerogamen so übersichtlich und erschöpfend zu behandeln. Auf eine kurze Einleitung über die wesentlichsten Gesichtspunkte der modernen Pflanzenkunde, die Geschlechtsverhältnisse, Befruchtung, Frucht und Samenbildung bei den Blütenpflanzen folgt die Schilderung der bedeutendsten Familien des Pflanzenreiches nicht nur der einheimischen Flora, sondern aus allen Gebieten der Erde, soweit es sich um Nutz- oder Arzneigewächse handelt . . . Da auch die Zierpflanzen berücksichtigt sind, eignet sich das Werkchen insbesondere auch für Gärtner und Blumenliebhaber jeder Art." Deutsche Gärtner-Zeitung. 7. Jahrgang.



Epiphitische Orchidee an einem Baumast. Aus Graebner.

Kryptogamen (Algen, Pilze, Flechten, Moose und Farnpflanzen). Prof. Dr. Möbius. 168 S. mit zahlr. Abb. Gebunden M. 1.25

„Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser in anerkennungswerter Weise unterzogen. Was er auf den 168 Seiten des Buches bietet, gibt nicht nur einen guten Überblick über das ausgedehnte Gebiet der Kryptogamenkunde, sondern ermöglicht dem Laien auch, sich in einem kleineren Gebiet die ersten Kenntnisse anzueignen, auf Grund deren er dann mit Hilfe von ausführlicheren Lehrbüchern sich weiter einarbeiten kann." G. Lindau. Deutsche Literaturztg.

Die Bakterien und ihre Bedeutung im praktischen Leben. Von Prof. Dr. H. Miehe. 146 S. m. zahlr. Abb. In Origbd. M. 1.25

„Es ist daher dem Buche Verbreitung zu wünschen, namentlich ist es Landwirten, ferner den Nahrungsmittelgewerbetreibenden, Hausfrauen und Müttern, sowie Lehrern sehr zu empfehlen; auch dürfte es sich als Unterlage zu Vorträgen in Fortbildungs- und ähnlichen Schulen vortrefflich eignen. Die Zeichnungen sind klar und deutlich, und trotz der guten Ausstattung ist der Preis billig." Literarisches Zentralblatt für Deutschland.

Zimmer- und Balkonpflanzen. Von Städt. Garteninspektor Paul Dannenberg. **2. Auflage.** 171 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 1 Tafel. In Originalleinenband M. 1.25

„Nicht der Naturwissenschaftler, sondern der praktische Gärtner ergreift das Wort und lehrt uns seine Kunstgriffe und Handfertigkeiten. Aber der Verfasser ist auch der ästhetisch gebildete Züchter, dem es nicht auf die Erzielung botanisch merkwürdiger oder seltener Zuchterfolge ankommt, sondern der immer wieder betont, daß die Blumenpflege ein Stück Kultur unserer Wohnung im Innern wie nach außen darstelle. Das Buch sei jedem Blumenliebhaber gelegentlichst empfohlen." Pädagog. Reform.

„Dies Büchlein möchte man in der Hand jeder Familie wissen. Wer es durchgelesen, gewinnt Lust und Liebe zur Blumenpflege, denn er sagt sich, nun weiß ich, wie ichs anzufangen habe." Illustrierte Flora. Nr. 1. 33. Jahrg.

Unser Garten. Von Garteninspektor Fritz Zahn. Mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„In einer Zeit, in der die Gartenstadtbewegung immer mehr an Boden gewinnt, in der man immer mehr dazu übergeht, den Wohnhäusern auch kleine Gärtchen beizugeben, wird dies hübsche Büchlein eines erfahrenen Praktikers dankbare Aufnahme finden. Man merkt es an der Darstellung, daß sie aus dem praktischen Leben entstand. Sie gibt allen Gartenbesitzern und solchen, die es werden wollen, gerade das, was sie über die Anlage, Unterhaltung und Pflege des Gartens wissen müssen, um sich ein behagliches Gartenheim zu schaffen . . . . Besonders sei noch hingewiesen, daß der Verfasser stets auch auf jene Rücksicht nimmt, die nur beschränkte Mittel für ihr Gärtchen zur Verfügung haben. So wird das Buch reichen Segen stiften."
Zeitschrift für Obst- und Gartenbau. 37. Jahrgang.

„Das vorliegende Büchlein ist eine erfreuliche, wertvolle Gabe: keinerlei Wortgeklingel, dafür aber überall praktische Erfahrung, Geschmack, Urteil, klare Ratschläge, Belehrung und Anleitung. Alles darin gesagte beruht auf gesunder Grundlage, wurzelt in der Praxis und ist getragen von echter, warmer Liebe zum Garten, zur Kunst und zur Natur. Der Verfasser tritt frei für seine Überzeugung ein, hütet sich dennoch vor Einseitigkeit." Die Dorfkirche. 1910/11.



Vermehrungskästen für das Zimmerfenster. Aus Dannenberg.

ANTHROPOLOGIE / HYGIENE

Lebensfragen. Der Stoffwechsel in der Natur. Von Prof. Dr. F. B. Ahrens. 159 Seiten mit Abbild. Gebunden M. 1.25

„Wissenschaftlich und populär zugleich zu schreiben ist eine Kunst, die nicht vielen gegeben ist. Ahrens hat sich als ein Meister auf diesem Gebiete erwiesen. Auch die vorliegende Schrift zeigt die vielen Vorzüge seiner klaren Darstellung und pädagogischen Umsicht. Ohne besondere Kenntnisse vorauszusetzen, behandelt er die chemischen Erscheinungen des Stoffwechsels und beschreibt die Eigenschaften, Bildung und Darstellung unserer Nahrungs- und Genußmittel. Das Buch kann aufs beste empfohlen werden." Chemiker-Zeitg.

Der menschliche Organismus und seine Gesunderhaltung. Von Oberstabsarzt und Privatdozent Dr. A. Menzer. 160 S. mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein solcher treuer Ratgeber ist das vorliegende Büchlein. In meisterhaft klarer Darstellung, durch zahlreiche Abbildungen unterstützt, gibt es seinen Lesern zunächst einen tiefen Einblick in den Aufbau und die Leistungen des menschlichen Körpers. . . . Nachdem wir auf diese Weise den menschlichen Organismus kennen gelernt haben, werden wir in einem weiteren Kapitel in die Krankheitsursachen und ihre Verhütung eingeführt, wobei besonders die allgemeine Hygiene der Lebensweise erörtert wird. . . . All diese Ausführungen aber sind für unser Wohl von grundlegender Bedeutung, daß wir das Büchlein in jedem Hause wissen möchten." Natur und Kultur.

Leib und Seele. Von Professor Dr. H. Boruttau. 128 S. mit zahlreichen Abbildungen. Vgl. S. 6.

Das Nervensystem und die Schädlichkeiten des täglichen Lebens. Von Prof. Dr. P. Schuster. 137 S. mit zahlr. Abb. In Origb. M. 1.25

„Das vorliegende Büchlein enthält sechs ausgezeichnete klare Vorträge. . . . Es behandelt nach einem Überblick über den Bau und die Funktionen des Nervensystems die Schädlichkeiten, die dasselbe treffen können, ferner die Wirkung der Gifte, insbesondere des Tabaks, des Alkohols und des Morphiums, die Bedeutung der Anfälle für das Nervensystem, die Einwirkung geistiger Vorgänge auf körperliche Funktionen und schließlich die Folgen der geistigen Überanstrengung." Literarisches Zentralblatt für Deutschland.

Unsere Sinnesorgane und ihre Funktionen. Von Privatdoz. Dr. med. et phil. E. Mangold. 155 S. m. zahlr. Abb. In Origb. M. 1.25

„Die Anatomie und Physiologie der einzelnen Organe, die wichtigsten Theorien über die Wirkung der Reize auf die peripherischen Teile und über die Umsetzung dieser Reize in Empfindungen in den zentralen Sinnesorganen werden in ausgezeichnet übersichtlicher und klarer Weise vorgeführt. Möge das Buch, das ein weiterer glänzender Beweis ist für den Wert der Sammlung, recht viele Leser finden, ihre Mühe wird reichlich belohnt werden."
Konrad Höller. Pädagog. Reform. 33. Jahrgang.

Die Volkskrankheiten und ihre Bekämpfung. Von Prof. Dr. W. Rosenthal. 168 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Da die Beteiligung im Kampfe gegen die Volksseuchen Pflicht eines jeden ist, so darf man ein populäres Werk wie das vorliegende, welches in allgemeinverständlicher, sachkundiger und eindringlicher Form „die Volkskrankheiten und ihre Bekämpfung" behandelt, mit Freude begrüßen und mit Recht empfehlen. Es wird auch dem Sachverständigen ein schneller Überblick gewährt, welcher ihm die abgeschlossenen Ergebnisse der Forschung gedrängter vor Augen führt, als dies das Durcharbeiten rein wissenschaftlicher Werke ermöglicht."

Zeitschrift f. physikalische und diätetische Therapie. 13. Band.

Die Hygiene des männlichen Geschlechtslebens. Von Professor Dr. C. Posner. 121 Seiten mit Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Der Verfasser geht in sehr geschickter Weise den richtigen Mittelweg zwischen „zu gelehrt" und „zu populär". Die Ausführungen sind klar und präzis, so daß der Arzt den kleinen Band gebildeten Laien warm empfehlen und auch selbst Rat daraus schöpfen kann, wie er mit seinen Patienten diese heiklen Fragen besprechen soll." Deutsche medizin. Wochenschrift.

Aus dem Inhalt: Bau und Entwicklung der männlichen Geschlechtsorgane, Zeugung und Befruchtung, geschlechtliche Hygiene im Knaben- und Jünglingsalter, geschlechtliche Hygiene in der Ehe, Störungen der Geschlechtstätigkeit, die Geschlechtskrankheiten.

Gesundheitspflege des Weibes. Von Professor Dr. Paul Straßmann. Zirka 160 Seiten. In Originalleinenband M. 1.25

Das Bändchen will in erster Linie ein Führer sein zu einer gesunden, zweckmäßigen Lebensweise. Es will über die großen Gefahren aufklären, die besonders der Frau bei Vernachlässigung und nicht sachgemäßen ärztlichen Behandlung ihres Körpers drohen und will zugleich auch wirken zum Nutzen einer künftigen Generation.

Aus dem Inhalt: Bau und Verrichtungen der besonderen weiblichen Teile. Entwicklung vom Kinde zur Jungfrau. Monatliche Blutung. Zeit der Geschlechtsreife. Ehe. Fruchtbarkeit. Unfruchtbarkeit. Die Schwangerschaft und ihre Störungen. Geburt. Wochenbett. Stillen. Wechseljahre. Frauenleiden.

Die moderne Chirurgie für gebildete Laien. Von Geheimrat Professor Dr. H. Tillmanns. 160 Seiten mit 78 Abbildungen und einer farbigen Tafel. In Originalleinenband Mark 1.25

„Ein Buch wie das vorliegende kann der Anerkennung der Ärzte wie der Laien in gleichem Maße sicher sein. Es enthält genau so viel, als ein gebildeter Laie von dem gegenwärtigen Stand der Chirurgie wissen muß und soll, und es kann, wenn die darin enthaltenen Lehren auf fruchtbaren Boden fallen, dem Kranken nur Nutzen stiften." Berliner klinische Wochenschrift.

GEOLOGIE / ASTRONOMIE METEOROLOGIE

Grundfragen der allgemeinen Geologie in kritischer und leichtverständlicher Darstellung. Von Professor Dr. P. Wagner. 140 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„In kurzer gedrängter Form macht Verfasser den Leser mit den wichtigsten Gebieten der Geologie bekannt. Dabei geht der Verfasser auf alle Fragen ein, die für die Gestaltung unserer Erdoberfläche wichtig erscheinen. Ausgehend von der Kant-Leplaceschen Theorie, beschreibt der Verfasser das Erdinnere, die Erdrinde, Magma, Vulkan usw., um schließlich auf die dem Laien bekanntesten Vorgänge wie Verwitterung, Gletschererosion zu erläutern. Ein besonderer Vorzug des kleinen Werkchens liegt darin, daß nach jedem Kapitel ein Verzeichnis der benutzten Literatur aufgeführt ist. Dem Buch kann man nur weite Verbreitung in Laienkreisen wünschen."

Deutsche Bergwerkszeitung. 12. Jahrg.

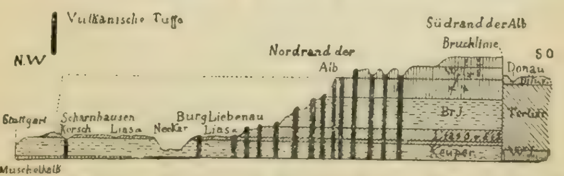
Die vulkanischen Gewalten der Erde und ihre Erscheinungen. Von Geheimrat Prof. Dr. H. Haas. 146 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„In trefflicher Weise und unter Berücksichtigung der neuesten Literatur führt vorliegendes Büchlein den Leser in das Verständnis der vulkanischen Erscheinungen ein. . . . Möge das Büchlein einen recht zahlreichen Leserkreis finden."

K. Sapper. Petermanns Mitteilungen.

Die Alpen. Von Privatdoz. Dr. F. Machaček. 151 S. m. zahlr. Profilen und typischen Landschaftsbildern. In Originallbd. M. 1.25

„Der Verfasser des Werkchens hat es in ausgezeichneter Weise verstanden, auch den Nichtfachmann in die verwickelte Tektonik des Alpengebirges einzuführen. Nach einer topographischen Beschreibung des Alpengebietes folgt eine Würdigung der Klimamodifikationen. Ihr schließt sich sachlich ein Abschnitt über Wasser und Eis in den Alpen an. Auch das Pflanzenkleid der Alpen zeigt deutliche Abhängigkeit vom Höhenklima. Das letzte Kapitel des Buches ist dem Menschen in den Alpen gewidmet. . . . Das Buch kann jedem Freunde unseres Hochgebirges aufs wärmste empfohlen werden." E. Werth. Zeitschr. der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.



Schematischer Durchschnitt von Stuttgart bis nach Oberschwaben (NW nach SO) das Vulkangebiet von Drach. Aus Haas.

Die Bodenschätze Deutschlands. Von Prof. Dr. L. Milch. 2 Bände zu je ca. 160 S. mit zahlr. Abbildungen. In Originalleinenband je Mark 1.25

Bei der hervorragenden Bedeutung der Bodenschätze Deutschlands für dessen wirtschaftliche Kraft, wird der umfassende Stoff in drei selbständigen Bändchen der Sammlung behandelt. Der erste vorliegende schildert von geologischem, technischem und wirtschaftlichem Gesichtspunkte aus die Bildung, das Vorkommen und die Gewinnung der brennbaren Gesteine (des Torfes, der Braun- und Steinkohle und Erdöle) sowie der Salze (Steinsalze und Kalisalze). Den verschiedenen Kohlenrevieren sowie den Kalilagerstädten Deutschlands ist besondere Beachtung geschenkt. Abbildungen und Profile erläutern die Darstellung. Ein zweiter, in Vorbereitung befindlicher Band wird von den Erzen und den Mineralien und sonstigen Gesteinen handeln.

Das Wetter und seine Bedeutung auf das praktische Leben. Von Prof. Dr. C. Kassner. 154 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und Karten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Die kleine Schrift ist in klarfließender Sprache geschrieben, und der Inhalt bietet mehr als der Titel verspricht. Es werden nicht nur Naturgesetze, auf denen sich die Witterungskunde als Wissenschaft aufbaut, sachgemäß durchgenommen, sondern es wird auch gezeigt, wie sich die Wetterkunde als Zweig der Meteorologie historisch entwickelt hat und welchen großen Wert sorgfältige Aufzeichnungen über den Verlauf der Witterung für das öffentliche und private Leben besitzen ... Da man oft noch sehr irrtümlichen Auffassungen über den Wert der Witterungskunde begegnet, so ist dem kleinen inhaltreichen Werke größte Verbreitung zu wünschen."

Naturwissenschaftliche Rundschau. 23. Jahrgang.

Das Reich der Wolken und der Niederschläge. Von Prof. Dr. C. Kassner. 160 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Tafeln. In Originalleinenband Mark 1.25

„Wie durch Verdunstung Wasserdämpfe in die Atmosphäre gelangen, wie die Luftfeuchtigkeit gemessen wird, wie die Bildung von Nebel und Wolken vor sich geht, davon handelt der erste Teil. Mit der Niederschlagsbildung befaßt sich der zweite. Wir haben es sonach mit einem Buche zu tun, das dem Laien wie dem Fachmann in gleicher Weise Belehrung bringen wird."

Sächsische landwirtschaftliche Zeitschrift.

Himmelskunde. Von Prof. Dr. A. Marcuse. ca. 160 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

Noch viele Rätsel im Universum sind zu lösen. Aber die Astronomie hat doch bereits im Laufe der Jahre tiefgreifende Entdeckungen gemacht und manches Problem aufgehellt. Darüber will das Buch Auskunft geben, das sich durch Vielseitigkeit des Stoffes und fesselnde Darstellung besonders auszeichnet.

Aus dem Inhalt: Geschichte, Entwicklung und Aufgaben der Astronomie. Statistik und Dynamik des Universums. Einzelbeschreibung der Himmelskörper (Sonne, Merkur, Venus, Erde, Mond, Mars, Jupiter, Saturn, Uranus, Neptun, kleine Planeten, Kometen, Meteore, Sternschnuppen, Tierkreislicht).

PHYSIK / TECHNIK

Die Elektrizität als Licht- und Kraftquelle. Von Privatdozent Dr. P. Eversheim. 129 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Heute ist das Verwendungsgebiet der Elektrizität ein so außerordentlich ausgedehntes, daß wohl ein jeder mehr oder weniger mit ihr in Berührung kommt. Deshalb kann man es dankbar begrüßen, wenn auch dem Laien durch ein so klar geschriebenes Büchlein ein Einblick eröffnet wird und in großen Zügen die Grundbegriffe der Elektrotechnik dargelegt werden .... Die sorgfältig gezeichneten Abbildungen beleben die Darstellung."

Elektrotechnische Zeitschrift.

Hörbare, Sichtbare, Elektrische und Röntgenstrahlen. Von Geh. Rat Prof. Dr. Fr. Neesen. 132 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

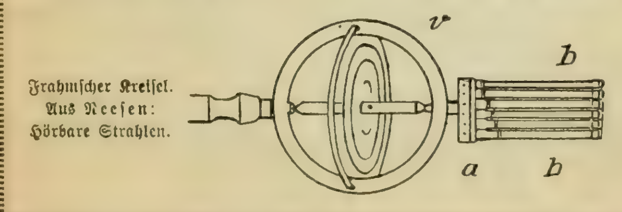
„Ein vortrefflicher Führer ist das vorliegende Büchlein. In vorbildlich klarer Sprache, von leichterem zu schwerem ansteigend, werden nach einem mehr einleitenden Kapitel über die Wellen in vier weiteren Abschnitten die verschiedenen, im Titel des Werkchens angegebenen Strahlenarten behandelt, die hörbaren, sichtbaren, elektrischen Strahlen und die Strahlen ohne Wellen. Wir werden jeweils mit den wichtigsten Erscheinungen und Hypothesen des betreffenden Gebietes bekannt gemacht, sowie in deren Nutzanwendung für die Praxis eingeführt, und wir bekommen so einen Überblick über dieses schwierige, aber wohl auch interessanteste Gebiet der Physik."

Gaea.

Einführung in die Elektrochemie. Von Prof. Dr. W. Bermbach. 144 Seiten mit zahlr. Abbildungen. Gebunden Mark 1.25

„In diesem ausgezeichneten Werkchen unternimmt es der Autor, jeden, der die Grundbegriffe der Chemie und Physik kennt, mit dem Gebiete der Elektrochemie in seinen Hauptzügen bekannt zu machen. Es werden zunächst die Hauptgesetze der Elektrizitätslehre und der physikalischen Chemie, die zum Verständnis der Elektrochemie nötig sind, in anschaulicher Weise, unterstützt durch gute Zeichnungen, vorgeführt und dann das ganze Gebiet der heutigen Elektrochemie skizziert. Hervorzuheben ist, daß der Autor überall die neueste Literatur benutzt und somit seine Führung dem jüngsten Stande dieses Wissenszweiges gerecht wird."

Physikalische Zeitschrift. 10. Jahrgang.



Frahmscher Kreisel. Aus Neesen: Hörbare Strahlen.

Telegraphie und Telephonie. Von Telegraphendirektor und Dozent F. Hamacher. 156 S. mit 115 Abb. In Origllbd. M. 1.25

Dieser Leitfaden will, ohne Fachkenntnisse vorauszusetzen, die zum Verständnis und zur Handhabung der wichtigsten technischen Einrichtungen auf dem Gebiete des elektrischen Nachrichtenwesens erforderlichen Kenntnisse vermitteln, insbesondere aber in den Betrieb des Reichstelegraphen- und Telephonwesens einführen.

„Die Ausdruckweise ist knapp, aber klar; die Ausstattung des Werkes ist gut. Laien werden sich aus dem Buche mühelos einen Überblick über die Einrichtungen des Telegraphen- und Fernsprechbetriebes verschaffen können."
Elektrotechnische Zeitschrift.

Kohle und Eisen. Von Professor Dr. A. Binz. 136 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Die Notwendigkeit, sich über diese wichtigsten wirtschaftlichen Faktoren zu orientieren, besteht darum für jeden, dem das Verständnis der treibenden Kräfte in der menschlichen Entwicklung Bildungsbedürfnis ist. Deshalb ist auch das vorliegende, neue Bändchen mit Freude zu begrüßen ..... Es verdient größte Anerkennung, wie dieses enorme Gebiet auf dem zur Verfügung stehenden gedrängten Raume eine immerhin erschöpfende Darstellung gefunden, wobei selbst die geschichtliche Entwicklung der verschiedenen Instruktionen berücksichtigt und somit eines der wichtigsten Kapitel aus der Geschichte der Erfindungen und Entdeckungen behandelt wird."
Deutsche Bergwerkszeitung.

Das Holz. Von Forstmeister H. Kottmeier und Dr. F. Uhlmann. 143 S. mit Abbildungen. In Originalleinenbd. M. 1.25

„Die beiden Verfasser haben mit diesem Buche ein Werk geschaffen, das das gesamte Wissen über den Holzbau, Holzverwertung, Holzhandel, Holzindustrie in übersichtlicher und einwandfreier Weise zur Darstellung bringt. Dem botanischen und dem forstwirtschaftlichen Teil wurde ebensolche Ausführlichkeit zuteil wie dem Abschnitt über die wirtschaftliche Bedeutung des Holzhandels, was besonders hervorgehoben zu werden verdient. Das schön ausgestattete und mit reichem statistischem Material versehene Werk kann sehr empfohlen werden." Das Wissen für Alle. 10. Jahrg.



Moderne Aufstallung. Aus Sommerfeld.

Milch- und Molkereiprodukte, ihre Eigenschaften, Zusammensetzung und Gewinnung. Von Dr. Paul Sommerfeld. 140 S. mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Trotz des geringen Umfanges doch äußerst reichhaltig, ist das Buch nach Inhalt und Darstellung auf einen großen Leserkreis, besonders die Frauenwelt, berechnet, und wird nicht nur der Hausfrau, den Schülerinnen in Fortbildungs-, Haushalts- und Kochschulen, sondern auch jedem von Interesse und Nutzen sein, der für unser wertvollstes Nahrungsmittel Verständnis hat. In 11 Kapiteln werden: Zusammensetzung, Bakteriologie und die Fehler der Milch, Molkereiprodukte, Milchverfälschung und ihr Nachweis, Konservierung, Sterilisierung und Pasteurisierung der Milch, Milchhandel und Gewinnung besprochen." Päd. Zeitung. 36. Jahrg.

Rohstoffe der Textilindustrie. Von Geh. Rat Dipl.-Ing. H. Glafey. 144 Seiten mit zahlr. Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Unter den behandelten pflanzlichen Rohstoffen nennen wir: Baumwolle, Flachs, Hanf, Jute, Manilahanf, Kokosfasern, unter den tierischen: Wolle, Haare, Seiden, Federn, unter den künstlichen Rohstoffen: Glas, Metall-, Kautschukfäden, künstliche Seide, Vanduraseiden usw. Charakteristische Ansichten aus den Kolonien, mikroskopische Aufnahmen einzelner Rohstoffe, sowie die neuesten maschinellen Einrichtungen werden im Bilde vorgeführt. So dürfte es kaum ein besseres Hilfsmittel geben, sich rasch und gründlich über dies wichtige Gebiet zu unterrichten." Die Baumwollindustrie. 2. Jahrgang.

Spinnen und Zwirnen (Die Textilindustrie, Band I). Von Geh. Rat Diplom-Ing. H. Glafey. 122 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. In Originalleinenband Mark 1.25

„Das Bändchen bildet gewissermaßen die Ergänzung des äußerst beifällig aufgenommenen Bändchens desselben Verfassers. Während in diesem die „Rohstoffe der Textilindustrie" behandelt werden, befaßt sich das vorliegende Bändchen mit der Herstellung der Fadengebilde, der Spinnerei und ihren Erzeugnissen .... So dürfte es kaum ein besseres Hilfsmittel geben, sich rasch und gründlich über dieses für Deutschlands Wirtschaftsleben so wichtige Gebiet zu unterrichten. Das schmucke Bändchen wird seiner Aufgabe in hervorragendem Maße gerecht." Textilarbeiter-Zeitg. 13. Jahrg.

Unsere Kleidung und Wäsche in Herstellung und Handel. Von Direktor B. Brie, Prof. P. Schulze, Dr. K. Weinberg. 136 Seiten. In Originalleinenband Mark 1.25

„Dies Werkchen gibt knapp und doch umfassend in fließender und leicht faßlicher Form einen Überblick über die Textilindustrie, über Rohstoffe der Textilwaren, Fabrikation und Handel, über Konfektion im Bekleidungsfach, Seiden- und Wäschefabrikation und -Handel und endlich über Modeartikel, wie Hüte, Handschuhe, Schirme, Pelzwaren usw. ... Ich empfehle das Buch ganz besonders für die genannten Schulen." Zeitschr. f. gewerbl. Unterricht.

Naturwissenschaftliche Bibliothek. Jeder Band M. 1.80

Bele

mis
liegt

Kr

Kra
mit
trau
Bu
Di

tisch
Ar
den

Si

An
höc
Fri
an
we
Se

ter
du
ve
un

N

au
Da
Hi
M

da
W

R